НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Ukrainian National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 4-5
2009

№ 4-5, 2009 (320-321)
липень-жовтень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

У журналі
CONTENT

Етнос. Культура. Релігія
Nation. Culture. Religion

Індекс 74328

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

Ювілеї, конференції, пам'ятні дати
Anniversaries, Conferences, Memorable dates

Польові етнографічні дослідження
Field ethnographic researches

Трибуна молодого дослідника
The young researcher's tribune

Рецензії
Reviews

Редакція не рецензує рукописи та не повертає їх

Редакція залишає за собою право редагувати та скорочувати матеріали

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Адреса редакції:

Київ, 01001
вул. Грушевського, 4,
тел. (044) 279-45-22
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: серія КВ № 649 від 25.05.94

Підп. до друку 25.10.2009.
Формат 210 × 297/8.
Обл.-вид. арк. 16.
Наклад 800 прим.

УКРАЇНСЬКА ЕТНІЧНІСТЬ ПОЗА МЕЖАМИ УКРАЇНИ

Володимир Євтух,
Олена Ковальчук,
Андрій Попок,
Володимир Трощинський

Сучасні етнологічні, етносоціологічні теорії «єдиного етносу» твердять (а реалії інформаційних суспільств підтверджують цю тезу), що представники того чи того етносу, незалежно від того, у якому б етнополітичному організмі (державі) вони не проживали б, в етнокультурному плані складають одне ціле. Ця теза базується на тяглості елементів культури, традицій, звичаїв, котрі, навіть модифікуючись під впливом іноетнічного довкілля, забезпечують зв'язок із материнською етнокультурою, із ядром свого етносу, яке в будь-якому випадку знаходиться в країні походження переселенців.

Збереження, підтримання та розвиток етнокультурної самобутності будь-якою етнічною спільнотою, або її частиною чи окремими її носіями в іноетнічному довкіллі, є складний процес. Його доля залежить від цілої низки об'єктивних та суб'єктивних причин. На наш погляд, найважливішими серед них є такі: 1) історія перебування носіїв етнічності (індивідуальних, групових) у тій чи тій країні, зокрема, тривалість, яка пов'язана з початком переселення їх до іншої країни або ж колонізації їх іншою етнічною спільнотою; 2) джерела (території, країни виходу) іммігрантів; 3) політика країни поселення щодо іммігрантів; 4) кількісний склад та можливості поповнення спільнот, які утворилися в новому етнокультурному довкіллі (наявність міграційних потоків); 5) рівень етнічної свідомості іммігрантів та їхньої налаштованості на збереження й розвиток своєї етнокультурної самобутності; 6) рівень толерантності носіїв (зазвичай, представників титульних етнічних спільнот) культур країни проживання щодо нових етнокультурницьких традицій; 7) можливості підтримання контактів із країною походження.

Власне, сказане вище цілком стосується українського етносу та його частин, що впродовж понад ста років перебувають у майже 100 країнах світу. І саме в запропонованому контексті ми будемо прагнути розглядати проблему збереження української етнічності в сучасному світі (поза Україною) та її зв'язку з етнічністю материнської частини українського етносу.

Початок поселення вихідців з України (з різних її частин, які в різні історичні періоди перебували в складі різних країн) поза її межами сягає середини XIX ст. Серед головних її здобутків особливе місце посідає збереження етнічної самобутності. Інтегруючись у соціальне довкілля країн проживання, українці постійно прагнули різною мірою зберігати та підтримувати українську етнічність та культуру, зробивши непересічний внесок у їхній соціогуманітарний розвиток. Цей феномен неможливо усвідомити в усій його повноті й неповторності без ретроспективного огляду історії українських поселень у різних країнах, причин, які спонукали наших земляків шукати кращої долі за межами України.

Країни, у яких наразі українці становлять помітну частку населення, — це Аргентина, Бразилія, Італія, Канада, Німеччина, Португалія, Росія, Сполучені Штати Америки та країни Балтії.

Оскільки історія й сучасне становище українства Сполучених Штатів і Канади — країн наймасовішого переселення — чи не найбільш показово відтворює понад столітній шлях і здобутки розсіяних по світах колишніх наших земляків, то передусім звернемося до реалій цих країн.

Сьогодні важко визначити час появи першого українського поселення на Північноамериканському континенті. Достеменно відо-

мо, що до 1877 р. в США іммігрували лише окремі вихідці з України. На відміну від українців із першої масової хвилі еміграції за океан, початок якої датують саме цим роком і яка практично повністю складалася з найбідніших селянських верств, поодинокі українські іммігранти більш раннього періоду змушені були покидати батьківщину переважно через політичні та релігійні причини.

Наприкінці XIX — на початку XX ст. в імміграційному потоці, спрямованому до США, відбулися чергові кількісні та якісні зміни. Скажімо, упродовж 1880—1891 рр. у цю країну з європейського континенту переселилося понад 5 млн. 200 тис. осіб. Центр європейської еміграції змістився з північного заходу на південний схід. Саме в цей період у тамтешніх штатах з'явилися перші українці, які оселялися серед переселенців із Південної Італії, Португалії та Іспанії, представників поневолених націй з Османської імперії (вірмени, сирійці тощо). Важливо пам'ятати, що основна маса українців виїздила з Австро-Угорщини, до складу якої на той час входила значна частина українських земель. Староста одного з повітів Галичини повідомляв про прагнення багатьох селян виїхати в Америку, чому протидіяти, за його словами, було неможливо. Однак спершу відсутність офіційного дозволу влади значною мірою стримувала виїзд. Незважаючи на це, приміром, у 1881 і 1884 рр. кількість тих, хто емігрував за океан, сягала за тисячу осіб. З урахуванням бурхливого зростання еміграційного руху в 1890-х рр. загалом у період між 1877 і 1899 рр., що його прийнято вважати часом «першої хвилі» української еміграції до США, на американській землі поселилося понад 200 тис. українців.

У працях відомого українського соціолога Ю. Бачинського зазначено, що впродовж 1877–1909 рр. до США прибуло 470 тис. вихідців з України [1], а в наші дні американський історик професор Василь Маркусь у своїй «Українській енциклопедії» оцінює кількість прибулих у період між 1877 і 1914 рр. в 460—510 тис. Одна з перших українських газет у США «Свобода» у № 7 за 1899 р. писала, що на той період у цій північноамериканській країні мешкало 200 тис. вихідців з України. Різнобій в оцінках кількості вихідців з українських земель породжений передовсім тим, що в офіційних документах і звітах прибуваючі були ідентифіковані лише за країною походження. Однак, оскільки на час масової еміграції українські землі входили до складу різних країн, то й іммігрантів-українців нерідко записували «росіянами», «австрійцями», «угорцями», «словаками», «поляками» тощо. Негативно позначилося на таких підрахунках і те, що в XIX ст. терміни «українець» або «український» мали обмежене використання. Цей чинник відбився і на можливостях збереження української етнокультурної самобутності.

Іншим чинником, що значною мірою вплинув на процес згуртування українських переселенців за океаном (і, зрештою, на її культурницьке життя), були різні джерела як перших потоків іммігрантів, так і пізнішого їхнього поповнення. Як уже згадувалося вище, на початковому етапі першої хвилі серед українських іммігрантів в Америці переважали селяни, передовсім вихідці із Закарпаття, Буковини та Лемківщини. Від кінця 1880-х рр. розгортається масова еміграція з Галичини. За даними В. Осечинського, упродовж 1890—1910 рр. з галицької землі виїхало 212 тис. українців [2]. Аналіз різноманітних джерел засвідчує, що другою хвилею української імміграції до США (1899—1914 рр.) було охоплено 250—300 тис. осіб. Загалом же до Першої світової війни з України в Сполучені Штати прибуло близько півмільйона українців. При цьому варто мати на увазі — еміграція українців із території Російської імперії була не такою масовою: скажімо, від 1899 по 1910 рр. до США виїхало всього 1032 українці.

Слід зауважити, якщо загалом серед іммігрантів, які поселилися в США до 1914 р., відсоток тих, хто володів англійською мовою (тою чи іншою мірою), становив 40,8 %, то серед українців таких були одиниці. Як

стверджує О. Грабович, абсолютна більшість українських іммігрантів із двох перших хвиль (98 %) були селянами. На основі аналізу даних американських імміграційних відомств вона наголошує, що, скажімо, з 147375 українців, які приїхали в цю країну впродовж 1899–1910 рр., лише 109 були вихідцями з інтелігенції (включно з духовними особами). Усього 2645 із них були фахівцями, а решта – простими селянами, чорноробами чи батраками. Звідси й не дивно, що тільки 37 % українських іммігрантів мали бодай мінімальну освіту. Утім, із загальної кількості іммігрантів, прибулих у США до 1914 р., неписьменних було щонайменше 75 %. Розмовляли вони 43-ма мовами й діалектами. На ці факти ми звертаємо особливу увагу, оскільки ця обставина значною мірою визначала їхню зорієнтованість на організацію власного життя, передовсім вибудовування культурницького середовища. Такий же вплив на можливості збереження української самобутності має і характер розселення в країні імміграції. Мова йде про формування осередків культурницького життя – вони виникали саме в місцях значної концентрації вихідців із українських земель.

Основним регіоном розселення українців перших двох хвиль у США став штат Пенсильванія, здебільшого міста Піттсбург і Шенандоа та їхні околиці, розвинена вугільна та металургійна індустрія яких вимагала дешевої робочої сили. Це, утім, стосується загалом північного сходу США, де на 1905 р. мешкало понад 88 % українських переселенців. Так, Ю. Бачинський на основі матеріалів імміграційного бюро США за 1905 р. встановив, що з майже 14,5 тис. зареєстрованих іммігрантів-українців у Пенсильванії осіло 8510, у Нью-Йорку – 2275, у Нью-Джерсі – 1666 осіб.

Третя хвиля української імміграції припадає на міжвоєнний період, чим і визначається в основному її специфіка. За різними оцінками, у ці роки до США в'їхало щонайбільше 40 тис. осіб. Серед новоприбулих переважали т. зв. політичні емігранти – «уенерівці», «гетьманці» тощо. Водночас відносно численними були групи з більш-менш високим рівнем освіченості, спеціалісти в різних галузях економіки, науковці, митці та літератори, споміж яких слід назвати таких відомих осіб, як О. Кошиць, В. Авраменко, М. Гайворонський, А. Рудницький, В. і С. Тимошенки, Ю. Вернадський, Ю. Кістяковський, О. Грановський та ін.

За підрахунками 1936 р., 700 українців у США й Канаді мали магістерські та докторські дипломи. Найпопулярнішими серед молоді одразу ж стали інженерні, економічні, юридичні, медичні та загальногуманітарні факультети. Це, безумовно, сприяло налагодженню, а в певних моментах і посиленню етнокультурницької та освітньо-просвітительської діяльності українських переселенців. Так, у 1935 р. при Колумбійському університеті відкрилася перша на Американському континенті кафедра української мови й літератури на чолі з професором Статкевичем. При церковних (православних, греко-католицьких і протестантських) парафіях, допомогових організаціях та жіночих товариствах у 30-х рр. ХХ ст. діяло близько 200 українських шкіл.

Новий етап української імміграції в США припав на 1947–1955 рр., коли з таборів для «переміщених осіб» прибуло близько 80 тис. українців. У наступному десятилітті до них приєдналося не менше 20 тис. реемігрантів переважно з країн Західної Європи та Австралії. І знову, як і в період першої хвилі імміграції, селилися вони здебільшого на північно-східному узбережжі – від Нью-Йорка до Філадельфії. Згодом чимало з них, керуючись міркуваннями про працевлаштування, перебралися до Чикаго, Клівленда та Детройта.

Порівняно з іммігрантами перших двох хвиль українців, які прибули до Сполучених Штатів по війні, новоприбулі мали значно вищий освітній і фаховий рівень. Працівники сільського господарства й некваліфіковані робітники становили вже не більшість, а заледве більше половини, тоді як частка спеціалістів високої кваліфікації перевищувала 13 %. За-

галом у 1950 р. в США нараховували 828 тис. українців, які приїхали сюди раніше або народилися в ній, а загальна їхня чисельність сягнула 908 тис.

На рубежі 1960–1970-х рр. до США почали прибувати групи українців із Польщі, переважно лемки. Кілька десятків тисяч українців у зв'язку з різними, переважно соціально-економічними, причинами переїхали на постійне місце проживання до США в останні роки існування Радянського Союзу. Етнографічна специфіка регіонів виходу іммігрантів внесла певну своєрідність у культурну мозаїку українських поселень в Америці.

У 1989 р. бере свій початок т. зв. четверта хвиля української імміграції до США. До того часу щорічна кількість емігрантів з України становила від 1 до 3 тис. осіб. У 1989 р. цей показник сягнув 10 тис. осіб і мав сталу тенденцію до збільшення, досягнувши 14 тис. осіб у 1999 р. Таке зростання кількості емігрантів з України стало можливим після прийняття Конгресом США спеціального закону, що дозволив імміграцію громадянам СРСР, котрі зазнали релігійного переслідування. Це створило можливості для еміграції з України єврейського населення та членів деяких протестантських церков. Згідно зі статистикою єврейських організацій у США, між 1989 та 1994 рр. більше половини легальних емігрантів з України становили євреї. Пізніше їхня питома вага значно зменшилася: від 54 % у 1994 р. до 8 % у 2001 р. Натомість кількість етнічних українців зросла в десятки разів: від 27 % у 1994 р. до 72 % у 2001 р. До того ж від 2000 р. їхня кількість щороку зростає щонайменше на 10 тис. осіб. Середній вік новоприбулих становить 32,5 років, значний відсоток родин мають лише по одній дитині. Щоправда, за поодинокими випадками, еміграція євреїв з України не підсилювала українськість на Американському континенті: вони зазвичай групувалися окремо, вони були носіями маргінальної культурницької традиції.

Нова хвиля еміграції з України внесла радикальні зміни в географію розселення, склад та динаміку українських громад на теренах США. За офіційними даними 2000 р., найчисленніші групи етнічних українців проживали у штатах Нью-Йорк (148700 осіб), Пенсильванія (понад 122 тис.), Каліфорнія (понад 83 тис.), Нью-Джерсі (понад 73800), Іллінойс (понад 47600), Огайо (понад 47200), Мічиган (понад 46300), Флорида (понад 42700) та Вашингтон (понад 30 тис. осіб). Крім того, у дев'яти штатах мешкають від 10 до 20 тис. українців, у 29 штатах – від 1 до 10 тис. Найменше їх проживає в штатах Південна Дакота (875 осіб) і Міссісіпі (723 особи).

Подібні процеси (переселення, розміщення в новому довкіллі, налаштування тут життєдіяльності), із певними відмінностями, були властиві й українській діаспорі Канади. Згідно з відомими на сьогодні джерелами, першими українськими іммігрантами на канадській землі (7 вересня 1891 р.) були Іван Пилипів та Василь Єлиняк із с. Небилів (сучасна Івано-Франківська обл.). До речі, Канада була єдиною західною державою, уряд якої агітував іммігрувати до неї.

Масову імміграцію до Канади найчастіше поділяють на три хвилі. Кожна з них має свої особливості, зумовлені соціально-економічною ситуацією країни еміграції та країни імміграції, соціальним статусом емігрантів. Перша хвиля була наймасовішою: за період з 1896 по 1914 р. до Канади переселилося 170 тис. українців. Переважна більшість із них – бідні селяни Галичини, Буковини й Закарпаття. Ця обставина зумовила трудовий характер переселенського руху. Іммігранти кінця XIX – початку XX ст. заклали основу формування української етнічної групи Канади. Цьому процесові сприяло створення однорідних поселень у канадських провінціях Альберта, Саскачеван, Манітоба, куди переважно виїхали українці. У цьому виявилася одна з відмінностей української діаспори в Канаді від діаспори у США. Зазначимо, що ця обставина сприяла збереженню

української самобутності за межами України. У трьох згаданих провінціях до 1921 р. було зосереджено 90 % загальної кількості переселенців з України [3]. У не повністю освоєних провінціях Канади західноукраїнський селянин одержав можливість займатися звичною й улюбленою для нього сільськогосподарською роботою. Проте водночас, хоч і не так масово, як у США, українці поселялися в містах та околицях, влаштовувалися працювати на шахти, лісопереробні заводи, у транспортну галузь тощо, зокрема в провінціях Онтаріо та Квебек. Отже, розселення іммігрантів визначалося передусім можливостями працевлаштування та професійною підготовкою переселенців.

Нині в Канаді існує близько 180 поселень, поштових відділень, залізничних станцій, що мають українські назви, наприклад, географічні: Україна (таких поселень у Канаді 3), Київ, Галичина, Полтава, Тернопіль, Коломия, Карпати, Дніпро, Дністер, Збруч, Прут тощо; або історичні (більшість назв українських поселень походять із часів Запорізької Січі й Гайдамаччини): Січ, Козак, Хмельницький, Сірко, Гонта та ін. Низку шкіл, де вивчають українську мову, названо на честь видатних діячів української літератури й культури: школи імені Тараса Шевченка, Миколи Лисенка, Івана Франка містяться в Манітобі, Саскачевані та Альберті. На карті Канади є чимало поселень із такими назвами, як Воля, Свобода, Правда, Згода, Слава, Зоря. Ці поселення стали помітними осередками розвитку української культури, зберігаючи передусім свою топоніміку.

Спершу українські іммігранти поселялися дещо відособлено. Це відбувалося не лише тому, що вони не знали мови і прагнули побудувати своє життя так, щоб усе нагадувало Батьківщину. Ця особливість, за словами канадського дослідника Дж. Лера, відображала їхню чітко визначену соціально-економічну позицію в канадському суспільстві — на найнижчих рівнях його соціальної ієрархії. Меншою мірою це стосується іммігрантів наступних хвиль переселення: досить високий освітній рівень, певна професійна кваліфікація дозволяли їм легше інтегруватися в канадське суспільство та значно швидше просуватися на вищі щаблі соцальної ієрархії, зберігаючи при цьому елементи української самобутності, насамперед — традиції та звичаї.

За кількістю переселенців дві подальші хвилі масової еміграції з України значно поступаються першій. Під час них до Канади переселилося всього близько 100 тис. осіб, у тому числі 35—40 тис. українців із таборів для «переміщених осіб» (на той час — близько 9 % українського населення Канади). Ця хвиля еміграції завершила формування української етнічної групи Канади. Еміграція 1961—1981 рр., що налічувала більше 9 тис. осіб [4], не мала вирішального впливу на кількісне збільшення групи. Остання — четверта — хвиля еміграції бере початок від горбачовської перебудови та розпаду СРСР. Так, наприклад, лише за період з 1991 по 2001 р. до Канади переїхало 23435 осіб.

За офіційними даними канадського перепису населення 2001 р., кількість українців та їхніх нащадків у Канаді — 1071060 осіб, що становить 3,6 % усього населення країни. На початок XXI ст. серед усіх українців — громадян Канади — близько 90 % народилося в цій країні, а 326020 осіб мали українське походження. Найбільше їх зосереджено в таких провінціях: Онтаріо — 290925 осіб (2,6 % усього населення цієї провінції), Альберта — 285725 осіб (9,7 %), Британська Колумбія — 178880 осіб (4,6 %), Манітоба — 157655 осіб (14,3 %), Саскачеван — 121735 осіб (2,6 %), Квебек — 24030 осіб (0,3 %).

Упродовж восьми десятиліть (1921—2001 рр.) динаміка кількості канадців українського походження має такий вигляд (таблицю складено на основі даних перепису населення Канади різних років):

Роки	1921	1931	1941	1951	1961	1971	1981	1991	2001
Кількість канадців українського походження (тис.)	107	225	306	395	473,3	580	529,6	1054	1071,06
% усього населення країни	1,2	2,2	2,7	2,8	2,6	2,7	2,2	3,9	3,6

Запропонована таблиця засвідчує, що найбільше зростання чисельності населення в українській етнічній групі припадає на 1921–1931 рр. — 110 %, у подальшому ці темпи помітно знизилися і становили в середньому 19,7 % за десятиліття. Таку ситуацію можна пояснити зменшенням кількості емігрантів із західноукраїнських земель та фактичним припиненням еміграції з Лівобережної України. Слід зауважити, що в період від 1921 по 1951 р. кількість української групи населення Канади збільшувалася швидше, ніж населення країни загалом: це збільшення становило відповідно 75 і 37,3 %. З 1950-х рр. спостерігається інша тенденція — 16,5 % і 23,2 %, що пояснюється збільшенням населення головно за рахунок природного приросту. Варто враховувати й те, що рівень народжуваності в українській етнічній групі невисокий. У кожному разі, до початку 1970-х рр. діти у віці до 4 років становили всього 7 % загальної чисельності групи, і це був один з найнижчих показників серед етнонаціональних груп Канади [5].

Така демографічна й поселенська структура вихідців з України та їхніх нащадків у Канаді дає підстави стверджувати, що в цій країні сформувалися сприятливі умови для збереження української етнокультурної самобутності.

Трохи інша ситуація склалася в південноамериканських країнах, зокрема в Аргентині й Бразилії, куди спрямувався ще один потік еміграції з України. Умови життя тут були вкрай важкими, природа — абсолютно незвичною, чужою. До того ж, у країнах відбувалися постійні соціально-політичні катаклізми [6]. Усе це в сукупності призвело до певної самоізоляції українських громад, прив'язувало їх до тієї чи іншої місцевості, ускладнювало процес пристосування до нових обставин.

Хоча початок імміграції українців до Латинської Америки прийнято датувати кінцем XIX ст., але вже в XVII і XVIII ст. там зустрічалися такі прізвища, як Баделяк, Возняк, Добрий, Дорошенко, Семашко тощо [7]. На першому етапі еміграції українці приїздили до Латинської Америки у складі переселенців з інших країн. Так, впродовж 1891–1900 рр. до Аргентини прибуло 320 тис. іммігрантів, у тому числі з Росії та Польщі. У 1901–1910 рр. туди приїхало 1 млн 120 тис. нових поселенців. Щодо Бразилії, то лише в період між 1896 та 1900 рр. сюди переїхало 645150 іммігрантів.

Попри обмеженість джерельної бази, усе ж є достатньо підстав для ведення статистики кількості українців, які поселилися в Бразилії та Аргентині до 1914 р. Масове переселення українців почалося в 90-х рр. XIX ст. Лише за 3 роки (1895–1897) до Бразилії виїхало близько 20 тис. українців. Щоправда, згодом дехто з них повернувся до Галичини, проте більшість розселилася в штаті Парана поблизу Прудентополіса, Мале та Куритиби. Упродовж наступних 10 років до цієї країни приїхало 7–8 тис. українців, а до 1914 р. — близько 20 тис. Таким чином, з урахуванням рееміграції на початок Першої світової війни українська колонія в Бразилії нараховувала до 45 тис. осіб.

Що стосується Аргентини, то початком масової імміграції українців до цієї країни є 27 серпня 1897 р. Того дня до Буенос-Айреса прибуло перших 12 українських родин [серед них — сім'ї з Косова (нині — Івано-Франківщина) та з Шульганівки]. До кінця 1898 р. до аргентинської провінції Місьонес, за даними її губернатора, приїхало 250 українців, у 1900 р. — 1600, у 1901 — 1700, у 1902 — 1600 осіб. Усього на 1914 р. у цій провінції мешкало 10 тис. українських поселенців. Ще близько 4 тис. обрали для проживання столицю країни та прилегле до неї містечко Беріссо.

У період між двома світовими війнами українська імміграція до Аргентини та Бразилії характеризувалася дещо більшим розмаїттям за соціально-класовою приналежністю та громадянським статусом. Це вже була радше колонізаторська (з огляду на освоєння нових територій), ніж заробітчанська імміграція. Під час другої еміграційної хвилі, за різними оцінками, туди переїхало від 70 до 120 тис. українців. Розбіжності в оцінках можуть мати різні причини.

Беручи до уваги ширше коло джерел, варто відзначити, що в міжвоєнний період в Аргентині осіло від 50 до 60 тис. українських переселенців, серед них було більше представників української інтелігенції, колишніх діячів Української Народної Республіки, «*наставлених повернутися на батьківщину у випадку політичних змін*», молоді, яка мала намір повернутися додому після збагачення, тому не дивно, що вони поселялися переважно в містах, насамперед у Буенос-Айресі, займали відносно високі посади в місцевому суспільстві, сприяли розширенню мережі українських організацій та установ економічного, допоміжного й культурно-освітнього характеру, шкіл, бібліотек тощо. На розгортання їхньої діяльності в новому довкіллі позитивно позначилося прагнення через певний час повернутися на Батьківщину.

Третя хвиля імміграції українців до цих країн відноситься до перших повоєнних років, а в наступний період туди приїздили поодинокі українці не так з України, як з інших країн поселення. Основна відмінність цього потоку іммігрантів полягає в тому, що до виїзду їх спонукали переважно політичні причини. Як слушно зауважив М. Василик, «це були особи, які або добровільно залишили свою батьківщину з огляду на свої політичні переконання, або були вивезені насильно до Німеччини на працю під час німецької окупації України, або були військові, які воювали проти "радянських військ"» [8].

Починаючи з березня 1994 р., до Аргентини почали прибувати українські іммігранти «нової хвилі». За оцінкою аргентинських статистів, загальна кількість цих іммігрантів — близько 14 тис. осіб. Нинішня імміграція має чітко виражений економічний характер і зумовлена насамперед спеціальним полегшеним режимом отримання тимчасового виду на проживання в Аргентині для громадян країн Центральної та Східної Європи, встановленим Національним міграційним управлінням та МЗС країни терміном на один рік із можливістю його подальшого подовження на такий же термін, отримання згодом постійного виду на проживання та навіть громадянства Аргентини, що відкривало шлях до легального переїзду до Канади чи іншої країни.

Іншим континентальним мегаосередком збереження української самобутності є кілька країн Західної Європи, де українські поселення з'явилися досить давно. В історичних хроніках трапляються згадки про мазепинську еміграцію, один із найяскравіших представників якої — гетьман Пилип Орлик — змушений був разом зі своїм оточенням від 1714 р. перебувати у Швеції, а згодом — у Німеччині та Франції.

Нова хвиля політичної еміграції українців із Росії до Західної Європи бере свій початок у 70-х рр. XIX ст., коли Михайло Драгоманов — видатний український науковець, публіцист і громадський діяч, не бажаючи терпіти переслідувань з боку царського уряду, виїхав за кордон. У Женеві в 1876 р. він заснував вільну українську друкарню, де почав видавати спочатку збірник, а потім, разом із С. Подолин-

ським і М. Павликом, — журнал «Громада». Політичні емігранти сформували організацію «Українська громада», засновану в 1908 р. в Парижі наддніпрянськими українцями. Згодом до них приєдналися студенти-галичани, які навчалися у Франції. Ще один потік еміграції охопив українців, головним чином — жителів Галичини, Буковини та Закарпаття — тих, хто наприкінці XIX ст. тимчасово виїжджав до західноєвропейських країн на заробітки.

До Першої світової війни невеликі групи українських заробітчан поселилися й у деяких інших країнах Західної Європи, зокрема у Бельгії. На цей період припадає й початок сезонної імміграції селян із західноукраїнських земель до Німеччини (до 75 тис. на рік) та, у менших масштабах, до Данії.

Чергова, значно численніша порівняно з попередніми періодами, хвиля політичної еміграції з України припадає на 1919—1920 рр. Європейські країни стали притулком для тих жителів України, які не прийняли радянську владу чи польський окупаційний режим. Основою української еміграції були міністри уряду УНР, службовці, учасники військових формувань. За кордоном залишилися члени дипломатичних місій УНР (зокрема у Франції, Англії, Німеччині, Бельгії, Нідерландах, Швеції, Норвегії, Фінляндії тощо). Емігрувала також частина діячів науки й культури, студентської молоді.

Найпомітніший за чисельністю осередок еміграції з України сформувався у Франції. Саме там осіли провідні діячі УНР С. Петлюра, В. Прокопович, О. Шульгін та інші, більшість військовослужбовців її армії. Цей осередок становив досить велику групу емігрантів-заробітчан. Останні працювали здебільшого на фермах, у вугільній, металургійній та текстильній галузях промисловості. Унаслідок світової економічної кризи початку 1930-х рр. виїзд українців до Франції на заробітки майже припинився. За даними зарубіжних джерел, кількість українців у цій країні сягала 40—50 тис. осіб [9].

Після закінчення Першої світової війни на теренах Німеччини залишилася досить значна кількість українців-полонених із російської армії. Певний час їх утримували в спеціальних таборах для інтернованих. Загальна кількість українців у Німеччині в 20—30-х рр. XX ст. — близько 15 тис. осіб [10]. Кількатисячна українська колонія сформувалась у міжвоєнний період в Австрії, невеликі громади існували на території Італії, Люксембургу, Норвегії, Швейцарії та низки інших держав Західної Європи.

Подальший процес української еміграції безпосередньо пов'язаний із ходом та наслідками Другої світової війни. Іммігранти цього періоду — переважно т. зв. переміщені особи або «дипісти» (від англійського «Displaced Persons»), що перебували в спеціальних таборах у деяких країнах Західної Європи. Саме ці особи українського походження стали своєрідною базою для поповнення українських колоній в інших країнах Західної Європи, США, Канаді та країнах Південної Америки, а також для формування нової української діаспори в Австралії. Переселення було зумовлене важкими умовами проживання в таборах, невизначеністю правового статусу їхніх мешканців, а отже, і подальшої долі, господарською розрухою перших повоєнних років.

Упродовж першого повоєнного п'ятиріччя завершився також процес переселення українців до Австрії. Щодо Італії, то після того, як у 1947 р. більшість інтернованих українців за контрактом було перевезено на роботу до Великобританії, у ній залишилася лише незначна громада українських католицьких священиків і студентів-богословів, які мешкали поблизу Рима, де розташовані Український папський коледж, Українська молодша папська семінарія та Український католицький університет [11].

Унаслідок переселення українців із таборів для біженців і переміщених осіб одна з найчисленніших українських колоній на європейському континенті сформувалася у Великобританії. Окрім учасників дивізії «Галичина» (понад 8 тис. осіб), сюди прибуло

близько 6 тис. українців із корпусу польського генерала В. Андерса, 21—24 тис. із західних окупаційних зон Німеччини та Австрії, а також з інших регіонів Західної Європи. Члени Союзу українців Британії вважають, що кількість українців у цій країні в середині 80-х рр. XX ст. становила 35 тис. осіб. Характерною особливістю поселення українців було те, що вони групувалися у чітко визначених місцях. Ця обставина дозволила вихідцям з України та їхнім нащадкам налагодити культурно-освітню діяльність, пов'язану з етнічним походженням. Загалом у Великобританії нині зафіксовано понад 70 місцевостей компактного проживання українців, наприклад, такі міста, як Манчестер (4 тис.), Ноттінгем (2 тис.), Бредфорд (2 тис.), Лондон (1,5 тис.) тощо [12].

Іншою західноєвропейською державою, де проживає відносно велика колонія українських поселенців, є Франція. З урахуванням природного приросту та еміграційних процесів на середину 1950-х рр. там нараховували до 40 тис. українців. Згодом ця цифра стабілізувалася на рівні 25—30 тис.

Кількісне зменшення українських колоній у Великобританії, Франції та деяких інших західноєвропейських країнах у 50-х рр. XX ст. пояснюється переселенням частини українців за океан. Більшість осіб українського походження у Франції, як і в інших країнах поселення, народились уже в діаспорі й зазнали асиміляційних впливів. Українці у Франції зазвичай сконцентровані в містах чи їхніх околицях. Зокрема, у Парижі та центральних районах країни проживає близько 6 тис. українців, у північних (Лілль, Рубе, Ам'єн тощо) — майже 4 тис., у північно-західних (Руан, Еврі, Кан, Мондевіль) — 1,5 тис., у східних (Нансі, Страсбург, Верден, Тіонвілль і т. д.) — 6,5 тис., у південно-східних — до 6 тис., у південно-західних (Бордо, Тулуза, Лімож тощо) — понад 2 тис. Невеликі поселення українців розташовані також у західних та південних районах Франції. Невеликі групи українців із тих, хто в перші повоєнні роки перебував у таборах для переміщених осіб і біженців, переселилися до Бельгії (тут українська громада становить нині близько 10 тис. осіб), Данії (приблизно 1 тис.) та Нідерландів (до 800 осіб). Із часом, укладаючи змішані шлюби, значна частина їх асимілювалася.

Змальована картина української присутності у країнах Західної Європи не сприяє оптимістичному баченню перспективи розвитку етнокультурної діяльності та збереження самобутності засимільованих вихідців з України або ж осіб, які своїм походженням пов'язані з Україною.

[1] *Русанівський В.* Про три труби // Літературна Україна. – 1992. – 30 січня.

[2] *Осечинський В.* Галичина під гнітом Австро-Угорщини в епоху імперіалізму. – Л., 1954. – С. 39.

[3] *Тесля І., Юзик П.* Українці в Канаді – їх розвиток і досягнення. – Мюнхен, 1968. – С. 18.

[4] Ukrainian Canadians in 1981 Canada Census. – Edmonton, 1988. – P. 85.

[5] Two nations, many cultures. Ethnic groups in Canada. – Scarborough, 1979. – P. 389.

[6] South America. Central America and the Carribean. 1896. – London, 1985.

[7] *Василик М.* Українські поселення в Аргентині. – Мюнхен, 1982. – С. 13.

[8] Там само. – С. 19.

[9] Енциклопедія Українознавства. Словникова частина. – Париж; Нью-Йорк, 1980. – Т. 9. – С. 3356; *Федорів Ю.* Історія церкви в Україні... – С. 321; *Prokopchuk G.* Ukrainer in München und der Bundesrepublik. – München, 1959. – Bd. 11. – S. 5.

[10] *Prokopchuk G.* – Op. cit. – S. 5.

[11] Encyclopedia of Ukraine… Vol. 1. – P. 933–934.

[12] Encyclopedia of Ukraine… Vol. 1. – P. 193.

Enlisting the extensive information, giving the statistics, the researches elucidates the setting of the Ukrainians on new territories abroad and overseas, distinguishes types and describes the specific features of the Ukrainian emigrants' different waves, as well as he generalizes the Ukrainian emigration current tendencies.

УКРАЇНСЬКЕ НАСЕЛЕННЯ ПРИКАМ'Я (НА МАТЕРІАЛАХ УДМУРТІЇ): ОСНОВНІ ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ Й ЕТНОДЕМОГРАФІЧНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Денис Чернієнко

Україністика (українознавство) в Росії як сукупність дослідницьких напрямків у рамках різних гуманітарних наук (історія, етнографія, лінгвістика, фольклористика) має давні витоки, що сягають описів «Малоросії» в працях учених XVIII – першої половини XIX ст., і багату джерельну базу. Проте як окрема галузь знання з погляду проблемно-тематичних, структурних та інституціональних аспектів вона перебуває в стані формування і дотепер не є чимось суцільним, що дозволяє іноді твердити про відсутність серйозної україністики в російській науці, уповільненість і нерівномірність складання історіографічних традицій унаслідок різних чинників, насамперед ідеологічних і політичних [1] .

Водночас вивчення історії і теперішнього стану українського населення («діаспори») у різних регіонах Росії можна розглядати як складову широкого дослідницького поля. Важливі результати в цій царині були отримані ще за радянських часів [2] , на даний момент активну роботу в тій або іншій формі ведуть науково-освітні установи й окремі дослідники в місцях традиційно велелюдного і компактного проживання українців (Москва, Уфа, Оренбург, Омськ, Тюмень, Новосибірськ, Владивосток, Ростов-на-Дону, Воронеж, Саратов, Самара, Волгоград, Бєлгород, Брянськ тощо). Проте подібні позитивні приклади не дозволяють говорити про якусь сталу систему, школи, помітні перспективи; більшість областей Російської Федерації все ж таки залишаються «білими плямами» на науковій «карті» україністики.

Прикам'я – історико-географічний регіон, який через об'єктивні чинники тривалий час перебував поза напрямами активних міграційних потоків українців у процесі формування т. зв. «східної діаспори». Основні маршрути пролягали через Середнє Поволжя, південне Приуралля (Оренбурзький край, Башкирія, де постійні українські поселення виникали уже в першій половині XVIII ст.), і далі до Сибіру. Масові переселення на рубежі XIX–XX ст. і під час столипінської аграрної реформи носили переважно сільськогосподарський характер. Великі лісові масиви Прикам'я, де вже починалася тайгова зона, були малопривабливими для українських селян унаслідок істотних відмінностей за якістю ґрунту, природно-кліматичними й ландшафтними умовами. Промислове виробництво на той час тільки розвивалося, і необхідну робочу силу поповнювали, насамперед, за рахунок російських жителів Уральського регіону (рекрутів і приписних селян), а також місцевого населення удмуртських сіл. Тому особливістю етнічної історії Іжевського заводу, заснованого 1760 р., є те, що спочатку навколо нього формувалося місто, власне, російське – уже до середини XIX ст. частка російського населення тут складала 95% [3] (зараз – понад 70%).

Не дивно, що до певного часу поява в удмуртських землях вихідців із південно-західних земель Російської імперії була, швидше, виключенням з переважаючих етнодемографічних процесів; їхня діяльність не завжди була пов'язана із сільським господарством. За даними першого офіційного перепису населення дореволюційної Росії 1897 р., у В'ятській губернії зафіксовано проживання 95 «малоросів», зокрема в Гла-

зовському, Елабузькому, Малмижському, Сарапульському повітах (територія сучасної Удмуртії); 41 особа (25 чоловіків, 16 жінок), майже половина з них — у портовому місті Сарапул на р. Кама та його околицях. Але слід узяти до уваги, що в переписних листах національність визначалася за віросповіданням та мовою, і вихідців з України, врахованих як «православних», могло бути насправді більше.

Ще в середині XVIII ст. в удмуртських землях вів активну місіонерську й просвітницьку діяльність ієромонах Василь (Веніамін) Пуцек-Григорович — уродженець Полтавської губернії, випускник Київської духовної академії, що згодом став Казанським митрополитом. У 1741–1744 рр. він здійснив ряд поїздок в удмуртське село Дебеси, де викладав у школі, благословив створення першої граматики удмуртської мови, брав активну участь у хрещенні удмуртів. Назавжди залишиться пов'язаним з Удмуртією ім'я В. Короленка — письменника, публіциста та суспільно-політичного діяча. Упродовж кількох місяців 1879 р. він був на засланні в м. Глазов, а в 1895–1896 рр., як захисник, узяв найактивнішу участь у судовому процесі над групою селян-удмуртів, що були несправедливо звинувачені в людських жертвоприношеннях язичницьким богам. В. Короленко своїми статтями привернув до цієї справи увагу громадськості, провідних адвокатів, сам виступав на судових справах і добився виправдувального вироку.

Історію дореволюційного Іжевська переплетено із життям ще декількох відомих людей, які були безпосередньо пов'язані з Україною. З-поміж них можна назвати Г. Роснянського — кадрового офіцера із солдатської сім'ї Харківської губернії, від 1856 по 1871 р. — завідуючого т. зв. «ланкастерською» школою рушничної майстерності; М. Ярошенка — художника, живописця-«передвижника», офіцера-артилериста, Чернігівського дворянина, якого "прикомандирували" до заводу і який бував тут з інспекціями в 1883–1884 рр. Але найпомітнішою постаттю того часу був А. Дубницький — потомственний дворянин із Херсонської губернії, генерал-майор, учений-інженер, винахідник сортів швидкорізальної сталі, автор декількох наукових праць та один із кращих фахівців збройярської справи і металургії в Росії. На Іжевському заводі він від 1889 по 1916 рр. обіймав різні високі посади до начальника всіх Камських заводів, зробив ряд важливих винаходів. Разом із групою іжевських металургів і майстрів А. Дубницького нагороджено Бронзовою медаллю за участь у Паризькій всесвітній виставці 1900 р.

До кінця 1920-х рр. чисельність українського населення у В'ятському краї, до складу якої входила й Вотська автономна область (ВАО), дещо збільшилася — до кількох сотень чоловік. Істотні зміни відбулися тільки в період індустріалізації 1930-х рр., коли на території Удмуртії діяло понад 170 промислових підприємств, із них 90 — нових. Перепис 1939 р. засвідчив, що в Удмуртії було вже 5760 українців (0,47 %), проте більшість, як і раніше — сільське населення (60 %). Приплив робочої сили з інших регіонів країни, у тому числі й України, пов'язаний, з одного боку, зі стрімким розвитком промисловості (об'єми виробництва зросли більш ніж утричі, наприклад, 16% усіх токарних верстатів СРСР вироблялося в Іжевську), і відчутним браком кваліфікованих робітників — із другого (після подій Громадянської війни залишилося не більш як 30% кадрів) [4] .

Помітну роль у зміцненні зв'язків Прикам'я й України зіграли Велика Вітчизняна війна і процеси масової евакуації. Перші ешелони з прифронтових областей і республік почали прибувати до Удмуртії вже в червні-серпні 1941 р., зокрема ешелони з жителями багатьох міст і областей України, які приїжджали як приватно, так і в складі установ і підприємств. В Іжевську й Воткінську розміщувалися підприємства переважно військового профілю. Одним із перших і найбільших був київський завод «Арсенал» (1100 чоловік у 36 ешелонах); перевезення

людей і устаткування продовжувалося півтора місяця, і завод було евакуйовано майже повністю. Географія і структура розміщення була такою: Іжевськ — завод «Главстроймеханізація» (Дніпропетровськ), молочний комбінат (Одеса), швацька фабрика (Мелітополь), завод підйомно-транспортного устаткування (Харків), ланцюговий шарнірно-роликовий цех велосипедного заводу (Харків); Воткінськ — завод «Арсенал» (Київ); Сарапул — шкіряний завод № 4 (Васильків, Київська обл.), спиртовий завод ім. Артема (Скороходове, Харківська обл.), меблева фабрика (Прилуки, Чернігівська обл.), взуттєва фабрика № 5 (Харків), цукровий завод (Кегичівка, Харківська обл.); Глазов — хімічний завод (Ромодан, Полтавська обл.), склозавод «Пролетар» (Ворошиловград), Будильський спиртовий завод (Харківська обл.); загалом — 14 підприємств із 34-х евакуйованих на територію Удмуртії [5] .

Основні потоки переселенців проходили через вузлові залізничні станції — міста чи великі селища, де й осідала частина приїжджих (частка українців на деяких великих заводах Іжевська складала понад 4%). Значна кількість евакуйованих після звільнення СРСР від окупації повернулася назад, однак частина їх залишилася жити й працювати в Удмуртії на промислових об'єктах, що підлягали модернізації (Іжевський і Сарапульський радіозаводи, Іжевський електромеханічний завод, Чепецький механічний завод, завод «Редуктор», підшипниковий завод і т. д.); сюди на трудову мобілізацію прибувала і нова робоча сила. Таким чином, у післявоєнний період (друга половина 1940-х — 1950-ті рр.) чисельність українців зросла до 7521 особи, або 0,56% населення (перепис 1959 р.). Саме в післявоєнний період, незважаючи на більш активне розселення українців в адміністративних районах республіки (Увінському, Ігринському, Балезинському, Камбарському, Кизнерському), суттєво і на тривалу перспективу змінилося співвідношення кількості сільського й міського населення (з 1959 р. по 2000-ті рр. частка останнього становила 84—88%).

Наймогутніші хвилі міграції на Приураллі припали на 1960—1980-ті рр.: за три десятиліття чисельність українців збільшилася майже вдвічі (1970 — 10267 (0,72%), 1979 — 11149 (0,74%), 1989 — 14167 (0,88%). У цей час складалася промислова спеціалізація Удмуртії — машинобудування й металообробка (43 профільні заводи, що діяли до 1991 р.), і орієнтація на військово-промисловий комплекс (70% підприємств). Саме тоді були введені в експлуатацію і швидко розвивалися великі заводи «Буммаш», «Нафтомаш», «Іжмаш» і багато інших — потрібно було залучати не лише робітників, але й висококваліфіковані інженерно-технічні кадри. До Удмуртії за системою розподілу доправили випускників вузів, представників суміжних підприємств з України та областей РРФСР, які згодом обійняли провідні керівні посади на ключових виробництвах (наприклад, А. Грабко — начальник уранового цеху Чепецького механічного заводу, П. Кишкан — директор Іжевської меблевої фабрики, Л. Кузьменко — заступник головного інженера Іжевського механічного заводу, М. Малашенко — інженер-конструктор Воткінського машинобудівного заводу, М. Погребняк — генеральний директор «Удмуртгеології», І. Романенко і А. Полусмак — директори Сарапульського радіозаводу, І. Стиценко — директор Іжевського мотозаводу тощо).

Значний внесок зробили вихідці з України в організацію та розвиток науки й освіти Удмуртії. У становленні наукових шкіл вищих учбових закладів Іжевська важливу роль зіграли, зокрема, доктори наук, професори В. Добровольський (Іжевський механічний інститут), В. Овсієнко (Удмуртський державний університет), І. Покрас (Іжевський механічний інститут), І. Русяк (Іжевський механічний інститут), Р. Трікоз, В. Ковріго (ректор Іжевської державної

сільськогосподарської академії), Б. Шульга (ректор Удмуртського державного університету) та інші. В Іжевську пам'ятають майстерність акторів драматичного театру А. Глотко, Г. Любченко (1960–1970-ті рр.), помітний слід у культурі й мистецтві залишила творчість художників В. Любарця, В. Окуня (представники т. зв. «харківської школи»). Від 1993 р. архієпископом Іжевським і Удмуртським є владика Микола (світське ім'я – М. Шкрумко, уродженець Хмельницької області).

Отже, українці Удмуртії як національна меншина («мала етнічна група») входять до складу основних елементів етнічної структури Камсько-В'ятського регіону з кінця XIX ст., збільшивши свою чисельність у другій половині XX ст. більш ніж удвічі. На сьогодні, за даними останнього Всеросійського перепису 2002 р., українці в Удмуртії становлять 0,73% населення (11 тис. 527 чол.). Це – четвертий за чисельністю етнос після росіян, удмуртів і татар, з-поміж них усі володіють російською мовою і 44,6% – українською. Відмінністю українського населення є те, що це переважно міське населення (84%; із них дві третини проживають в Іжевську, а найвища питома вага – у м. Глазов на півночі республіки – 1,13%) середнього віку (42,3 роки) із високим рівнем освіти (понад 99%), що веде активну трудову діяльність (83%). Українці Удмуртії – здебільшого технічна, творча і наукова інтелігенція, службовці, підприємці, які значною мірою залучені до активних процесів урбанізації та модернізації і вносять помітний вклад у розвиток промислового, наукового й культурного потенціалу республіки і загалом Приуральського регіону. Стосовно класифікації діаспори їх можна віднести до третьої групи – міське, дисперсне населення зі слабкими внутрішніми етнокультурними зв'язками.

Водночас як самобутній і традиційно глибоко інтегрований у російський культурно-історичний простір народ українці перебувають під сильним впливом асиміляційних процесів (русифікації). Так, у порівнянні з 1989 р. відбулося скорочення чисельності українців в Удмуртії як в абсолютному вираженні (з 14167 чол. до 11527), так і у відносному (з 0,88% до 0,73%), і цей процес триває. За темпами скорочення чисельності при порівнянні даних переписів 1989 р. і 2002 р. українці в Удмуртії посідають друге (!) місце.

Зміни чисельності деяких народів Удмуртської республіки:

Рік / Регіон	1989			2002			Зміни за 13 років		
	чис-ть	% нас.	вол. укр. мов.[1]	чис-ть	% нас.	вол. укр. мов.	чис-ть	% нас.	вол. укр. мов.
Башкирія	74990	1,9	**49,8**	55249	1,3	**35**	-19741	73,7	-14,8
Пермський край	45711	1,5	**61,4**	25948	0,92	**47**	-19763	56,8	-14,4
Татарстан	32822	0,9	**60,9**	24016	0,63	**52**	-8806	73,2	-8,9
Кіровська обл.	18885	1,1	**72,5**	11399	0,75	**59**	-7486	60,4	-13,5
Удмуртія	14167	0,88	**59,3**	11527	0,73	**44**	-2640	81,4	-15,3
Росія	4362872	2,96	**58,5**	2942961	2,02	**43**	-1419911	67,4	-15,5

Скорочення чисельності українців у 1990—2000-тих рр. пов'язано не з від'їздом населення на «історичну батьківщину», а передусім із розмиванням етнічної самосвідомості, втратою етнічності. Основними чинниками асиміляції є: 1) домінуюча частка російського населення (70%) і провідна роль російської мови в суспільному житті; 2) високий рівень урбанізації (70%); 3) поліетнічне середовище (понад 120 народів, що проживають у республіці); як наслідок, відсутні мотиви і стимули для збереження етномовних традицій. Окрім того, у регіоні вкрай незначною є зовнішня трудова міграція: за переписом 2002 р., в Удмуртії проживали і працювали 402 громадянина України. Українську мову сьогодні можна почути лише поміж тими, хто приїхав безпосередньо з України за радянських часів. Спостерігаємо очевидну тенденцію — люди старшого віку як основні носії мови природно відходять, середнє покоління схильне протягом життя змінити думку про свою національну приналежність, а молодь, втрачаючи сімейні традиції, звичаї, мову та зв'язки з «предківщиною» уже наперед ідентифікує себе як росіян. Наступний Всеросійський перепис 2010 р., можливо, підтвердить цю сумну закономірність.

Варто зазначити, що ці процеси не є типові лише для Удмуртії, але помітні також на матеріалах порівняльного аналізу двох останніх переписів на суміжних територіях у межах Урало-Поволзького регіону:

Показники / Народ	1989 р.		2002 р.		Зміни за 13 років	
	кількість чол.	%	кількість чол.	%	кількість чол.	%
Німці	2 588	0,16	1 735	0,11	-853	67,04 (-32,96)
Українці	***14 167***	***0,88***	***11 527***	***0,73***	***-2 640***	***81,36 (-18,64)***
Башкири	5 217	0,32	4 320	0,27	-897	82,8 (-17,2)
Білоруси	3 847	0,24	3 308	0,21	-539	85,98 (-14,02)
Удмурти	496 522	30,9	460 582	29,3	-35 940	92,76 (-7,24)
Росіяни	945 216	58,9	944 108	60,1	-1 108	99,88 (-0,12)
Усе населення	1 605 663	100,0	1 570 316	100,0	-35 347	93,87 (-6,13)

Привертає увагу те, що мовна асиміляція проходить майже однаковими темпами в різних суб'єктах Федерації (13—15%, що узгоджується із середнім по країні показником), але динаміка скорочення чисельності українців у національних республіках є суттєво нижча, ніж загалом у Росії і в «звичайних» областях із більшою часткою російського населення, де процеси русифікації значно інтенсивніші. Ця закономірність ще потребує вивчення й пояснення, але, мабуть, не останнім чином її можна пов'язувати з формуванням у національних республіках системи підвищеної уваги влади і громадської свідомості до «національного питання», що перебуває у фокусі соціальної, освітньої, культурної політики та діяльності ЗМІ.

За цих умов питання етнічної самосвідомості, підтримки, збереження й розвитку національної культури є найактуальнішими. Намагання їх розв'язати спричинили останнім часом активізацію українського руху в Удмуртії. У 2004 р. муніципальна (від 2001 р.) культурно-просвітницька організація, створена ініціативною групою вихідців з України з метою задоволення своїх етно-

культурних потреб, отримала новий статус — Регіональної громадянської організації Удмуртської республіки «Товариство української культури “Громада”». Відтоді «Громада» як одна з наймолодших НКО бере активну участь у суспільному й культурному житті регіону [7]. Філії організації діють в Іжевську та інших містах і районних центрах республіки.

Статутними завданнями товариства, зокрема, є: сприяння зміцненню міжнаціональної злагоди в регіоні, формування толерантної свідомості, повага до історико-культурних традицій українського й інших народів, створення умов для задоволення національно-культурних потреб українців, створення позитивного образу України в населення республіки. У 2004–2009 рр. організація «Громада» провела понад 50 заходів: фестивалі української культури, літературно-музичні вечори, народні й календарні свята, свята національної кухні, тематичні виставки, концерти, публічні лекції, театралізовані дійства й спектаклі, участь у міських та республіканських творчих конкурсах і проектах, триває співпраця з українськими громадами із сусідніх регіонів Росії (наприклад Татарстану). Наразі реалізується програма «Збереження й розвиток української культури в Удмуртській республіці» з метою створення комплексної мережі інформаційних, культурних і науково-освітніх ресурсів. Серед перспективних напрямів у рамках цієї програми можна назвати: комплектування українського фонду на базі однієї з муніципальних бібліотек, організація недільної школи, оформлення постійної виставки з української історії і культури Удмуртії та Прикам'я, проведення науково-просвітницьких заходів.

З-поміж проблем, з якими стикається українська громада у своїй практиці, — відсутність на цей час усталених зв'язків (не споріднених, а організаційних) із співвітчизниками в Україні, недостатня фінансова база, слабкий розвиток молодіжного руху, брак літератури, методичних і наочних матеріалів. Оцінюючи загалом ситуацію, можна зазначити, що національний рух українців не отримав наразі суспільного резонансу, відноситься до «другого ешелону» етнічної мобілізації в Удмуртській республіці [8]. Однак, перебуваючи на стадії становлення, за час свого існування організація «Громада» накопичила деякий досвід зі збереження етнічності українського населення республіки і на сьогодні є окремим соціокультурним феноменом із належним потенціалом, аби вести діалог зі всіма зацікавленими сторонами.

[1] *Мироненко В.* О некоторых проблемах современной российской украинистики // http://www.day.kiev.ua/203787

[2] Див. наприклад: *Аргудяева Ю.* Крестьянская семья украинцев в Приморье (80-е гг. XIX – начало XX в.). – М., 1993; *Бабенко В.* Украинцы Башкирской АССР. – Уфа, 1992; *Северьянова А.* Заселение Нижнего Поволжья украинцами // Историко-краеведческие записки. – Волгоград, 1974; *Чижикова А.* Кубанские станицы. – М., 1976; *Чижикова Л.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. – М., 1988; *Шпорт А.* Хозяйство и традиционно-бытовая культура украинских переселенцев в Западной Сибири. – М., 1987.

[3] *Васина Т.* Камские заводы: население, культура, быт (конец XVIII – первая половина XIX в.). – Ижевск, 2006. – С. 92.

[4] Индустриализация // Удмуртская Республика: Энциклопедия. – Ижевск, 2000. – С. 372.

[5] Удмуртия в период Великой Отечественной войны. – Ижевск, 1996. – С. 30–59.

[6] У перепису 1989 р. враховано володіння рідною мовою й мовою своєї національності як другою (нерідною). У перепису 2002 р. в переважній більшості суб'єктів РФ питання про рідну мову було виключено.

[7] *Черниенко Д.* Деятельность РОО УР «Общество украинской культуры “Громада”» как механизм формирования межэтнической толерантности // Этничность и власть: Материалы VI Международного семинара. Ялта, Алупка, 14–16 мая 2007 г. / Под ред. Т. Сенюшкиной. – Симферополь, 2008. – С. 155–157.

[8] *Смирнова С.* Феномен Удмуртии. Этнополитическое развитие в контексте постсоветских трансформаций. – М.; Ижевск, 2002. – С. 216.

In this article the author strives for the diachronic observation of the formation, specifically, the Ukrainian studies in the Russian Prykamye (Udmurtia) in reference to the general stages and the ethnodemographic characteristics of the Ukrainian population in Udmurtia.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

Галина Касперович

В условиях мировых процессов глобализации, тенденций, присущих постиндустриальной эпохе, ценность национальной культуры невероятно возрастает. На фоне техногенного космополитизма она выступает как ярчайшее проявление национальной идентификации, характеризует вклад народа в сокровищницу мировой цивилизации, в формирование международного гуманитарного пространства.

Белорусско-украинское пограничье относится к региону, где на протяжении длительного исторического времени, сохраняя традиции добрососедства, в тесном сотрудничестве в экономической и культурной области компактно проживали белорусы, украинцы и русские. В конце XX — в начале XXI в. коренным образом изменились условия жизни этих народов: политические, экономические, социальные, культурные. В связи с этим изучение этнокультурных процессов в этом пограничном регионе представляется чрезвычайно актуальным.

Статья подготовлена на материалах научного проекта, который выполнялся белорусскими и украинскими этнологами (руководитель с белорусской стороны — член-корреспондент НАН Беларуси, доктор исторических наук А. Локотко, с украинской — академик, доктор исторических наук А. Скрипник). Белорусская часть исследования выполнялась под эгидой Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований.

При разработке проекта внимание преимущественно уделялось выявлению основных тенденций и факторов этнокультурных процессов на белорусско-украинском пограничье, изменений в традиционно-бытовой культуре, характере межнациональных отношений, особенностей этнической идентификации населения региона. Предметом изучения являлись региональные особенности и закономерности эволюции демографических параметров населения, поскольку от возобновления населения, миграций во многом зависит сохранение и самобытность культуры народа, его духовных и материальных ценностей, эффективное хозяйствование на своей территории. В круг задач исследования вошли ландшафтно-топографическая и архитектурно-планировочная характеристика белорусско-украинского пограничья, выявление локальных регионов с устойчивыми этнокультурными связями.

Авторами в качестве источников привлекались материалы советских переписей населения, переписи населения Республики Беларусь 1999 года, статистические материалы текущего учета, обобщающие труды по культурно-бытовой сфере жизни Беларуси, которые содержат материал по предлагаемой для изучения этноконтактной территории, а также в целях сравнительно-исторического анализа; материалы Государственных архивов Гомельской и Брестской областей и коллекции музеев региона, сведения о деятельности музеев, центров народного творчества, клубных учреждений. Проведены четыре экспедиции в пограничные с Украиной районы (Брестский, Кобринский, Малоритский, Пинский, Столинский, Мозырский, Гомельский, Добрушский, Ветковский). Сбор полевых этнографических материалов осуществлялся методами опроса, интервью, натурных исследований, фотофиксации, графических реконструкций, топографического анализа, типологических классификаций. Для решения поставленных задач были использованы данные смежных наук — демографии, истории, лингвистики, статистики, искусствоведения. Широко применялся социологический метод.

Разработаны выборка исследования, анкета, включающая блок вопросов по миграции, взаимосвязям региона с сопредельными странами, межнациональному общению, языковым и конфессиональным процессам, этнической идентификации, отношению населения к жилищному строительству в сельской местности.

В 2006 г. на территории белорусско-украинского пограничья проведено массовое анкетное исследование. Опрошен 651 человек, из них — 283 человека в Брестской и 368 в Гомельской областях. Опрос проводился по разным типам поселений: 1) областные центры (первая зона) — Брест, Гомель; 2) крупные и средние города (вторая и третья зоны) — Мозырь, Пинск, Кобрин; 3) небольшие города (четвертая зона) — Столин, Малорита, Добруш; 4) поселки городского типа — Ветка, Домачева, Речица; 5) сельские районы вокруг указанных городов и поселков городского типа (Брестский, Пинский, Кобринский, Столинский, Мозырский, Гомельский, Добрушский, Ветковский р-ны). Отбор респондентов проводился случайным образом с контролем квот: «пол», «возраст», «образование». Опрошены люди разных национальностей: 73,9 % белорусов, 7,4 % русских, 3,4 % украинцев; 13,5 % не ответили на этот вопрос, 1,8 % иной национальности.

Белорусско-украинское пограничье сегодня — это территория, расположенная вдоль государственной границы, разделяющей Республику Беларусь с Украиной. Оно охватывает два историко-этнографических региона — Западное Полесье и Восточное Полесье. На протяжении длительных исторических периодов пограничные территории находились в одних и тех же государственных образованиях (Киевская Русь; Великое княжество Литовское, Русское и Жемойтское; Речь Посполитая; Россия; СССР), что способствовало формированию общих черт в языке, культуре народов, населяющих этот этноконтактный регион, осознанию ими своей причастности к восточнославянской и, шире, славянской этнической общности.

Важным фактором этнокультурных изменений являются демографические процессы, в числе которых — национальный состав, миграции населения. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года свидетельствуют, что на белорусско-украинском пограничье Республики Беларусь первое место по численности занимают белорусы, а сразу за ними следуют русские и украинцы. Так, в Брестской области доля белорусов в общей численности населения составила 85,0 %, русских — 8,7 %, украинцев — 3,8 %; в Гомельской области — соответственно 84,2 %, 11,0 %, 3,3 %. За межпереписной период 1989—1999 гг. в Брестской и Гомельской областях численность русских и украинцев несколько сократилась, в Гомельской области также отмечено небольшое уменьшение численности белорусов [1].

Анализ данных по вопросам развития миграционных процессов в регионе показал, что из общего количества опрошенных 41,8 % респондентов являются местными жителями. Из числа неместных уроженцев преобладают выходцы из белорусских сел (57,0 %) и других городов (15,0 %), а каждый пятый приехал из-за пределов РБ. Показательно, что если среди опрошенных белорусов жители этого населенного пункта составляют от общего количества респондентов 43,3 %, то среди русских — 32,7 %, а украинцев — всего 9,1 %. Почти шесть из десяти русских и украинцев родились за пределами Беларуси. Русские — преимущественно выходцы из городов, а украинцы — из сельской местности соседних регионов Украины. Большинство их проживает в регионе довольно длительное время (свыше 10 лет). Основные причины миграций — устройство на работу, семейные обстоятельства, поступление в учебные заведения, желание улучшить жилищные условия. У русских и украинцев основной причиной переезда послужили семейные обстоятельства — женитьба (замужество), переезд вместе с другими членами семьи, к родственникам. Многие приехали в регион по направлению после окончания вуза, техникума или по переводу по службе. Для

украинцев значимой также была трудовая миграция (устройство на работу). Большинство прибывших в регион из других стран СНГ — лица, выехавшие из Беларуси в прошлые годы. Многих переселенцев привлекают стабильная социально-экономическая обстановка, возможность найти соответствующую своей квалификации работу, получить квартиру; доброжелательное отношение местного населения к приезжим, отсутствие конфликтов на национальной и конфессиональной почве. «Приехал с матерью из Украины. Жизнь здесь лучше. Езжу часто на Украину» (украинец, 26 лет, среднее специальное образование).

Между пограничными районами сохранились, хотя и в меньшем объеме, чем раньше, деловые и культурные связи. Об этом свидетельствует рассказ главного специалиста идеологического отдела Столинского райисполкома: «От Столина 10 километров до границы с Украиной. Сейчас культурные мероприятия с украинскими коллегами проходят редко. Приглашали их на 60-летие освобождения Беларуси и на 60 лет со дня основания Столинского района. Таких как раньше, в 1970–1980-е годы, многолюдных мероприятий не бывает. Ранее широко отмечался День молодежи, много было девчат и парней с Украины. Шла бойкая торговля. Сейчас проводим совместно спортивные мероприятия. Дружим с Дубровицким районом, до центра района — всего 30 километров; с Сарновским районом, до города Сарны также 30 километров. В бытность Советского Союза многие наши земляки учились в Ровно, до него было легко доехать — всего 100 километров. Теперь же это бывает очень редко».

Жителей белорусско-украинского пограничья связывают родственные, экономические, торговые, культурные связи с соседними странами. У каждого второго опрошенного есть родственники в России и почти у четырех респондентов из десяти — в Украине. Так, по данным исследования, 53,6 % белорусов, 73,5 % русских и 45,5 % украинцев имеют родственников в России. В Украине также проживают родственники белорусов (35,5 %), русских (36,7 %) и украинцев (86,4 %). Жители белорусско-украинского пограничья стараются по мере возможности поддерживать родственные контакты, хотя не всегда это получается из-за материальных затруднений, занятости на работе, состояния здоровья. Практически ежемесячно посещает Украину каждый пятый украинец — житель белорусского пограничья, один или три раза в год — четыре респондента из десяти, остальные — редко или же не посещают вовсе. Наведывают украинцы и своих близких в России, обычно один-два раза в год (13,6 % респондентов). Не порывают связи с Россией русские: почти семь из десяти опрошенных навещают своих родственников, причем каждый третий старается побывать в России хотя бы один раз в год. Устойчивые родственные связи русские сохраняют с близкими людьми в Украине (на это указал практически каждый третий респондент). Белорусы также посещают своих родственников и в Украине, и в России. В исследовании рассмотрен характер межнациональных отношений в регионе, зависящий от сложного комплекса объективных и субъективных факторов — экономических, социальных, культурных условий, от исторических традиций и непосредственного опыта общения. Результаты исследования показали, что в регионе сохраняется их стабильность, отмечаются широкие межнациональные контакты в разных сферах общения. Согласно данным анкетного исследования, каждая четвертая семья — межнациональная. Среди смешанных браков преобладают белорусско-русские, распространены белорусско-украинские, русско-украинские, белорусско-польские и другие семьи. Большинство опрошенных доброжелательно относится к заключению браков между людьми разной национальности (75,1 %), каждый седьмой респондент — безразлично, некоторые затруднились ответить и только около 2,2 % ответили отрицательно. Есть и такие мнения: «Положительно отношусь к заключению брака между людьми разной национальности, однако желательно, чтобы за местных

выходили, только не за границу» (г. Мозырь, кондитер, 42 года); «Лучше местную пусть выбирает» (пос. Козенки Мозырского р-на, рабочий, 56 лет); «Отношусь положительно к заключению браков между родственными народами» (г. Мозырь, мастер, 32 года).

Довольно высок процент положительно относящихся к межнациональному общению в трудовых коллективах. Межнациональные отношения в производственных коллективах оценены как очень хорошие (54,4 %) и в целом хорошие (36,6 %); затруднились дать им оценку около 5,4 % опрошенных, а посчитали их плохими всего 0,8 % опрошенных. «У нас в коллективе много украинцев, работаем хорошо, не упрекаем друг друга. Пусть работают» (пос. Козенки Мозырского р-на, рабочий, 56 лет).

Легче адаптируются к местной культурно-бытовой среде представители этнических общностей, родственных белорусам, — русские, украинцы. Однако и представители других национальностей из Союза независимых государств, хорошо зная русский язык, довольно быстро интегрируются в новую для себя среду, хотя нередко переживают и сталкиваются с определенными трудностями.

Важной составляющей этнокультурных изменений являются этноязыковые процессы. Язык является связующим звеном в общении людей, средством познания мира, формирует самосознание индивида, определяя его специфику. Человек, идентифицируя себя с конкретной культурой, усваивает её стереотипы и нормы поведения. В этом плане очень важным понятием является «родной язык», который в значительной степени сопряжен с этническим самосознанием и выступает как одна из его сторон, как символ этнической общности.

Переписи населения подтверждают важную роль родного языка в жизни большинства жителей белорусско-украинского пограничья. Согласно данным переписи населения Республики Беларусь 1999 года, 86,1 % белорусов Брестской и 87,2 % белорусов Гомельской областей считают язык своей национальности родным. Сильные ориентации на родной язык у русских полесских областей: 90 % из них в Брестской и 91,1 % в Гомельской областях назвали русский своим родным языком. Язык своей национальности считают родным 53,9 % украинцев в Брестской области и 44,4 % — в Гомельской области. За десять лет, прошедшие между переписями населения 1989 и 1999 годов, увеличилась доля людей разных национальностей, назвавших родным белорусский язык [1]. Возрастание престижа белорусского языка связано с образованием Республики Беларусь как независимого суверенного государства, развитием процессов внутренней консолидации белорусского народа как полиэтнической общности.

На белорусско-украинском пограничье, как и в Беларуси в целом, исторически сложилась ситуация, когда в качестве родного для людей разной национальности выступает русский язык. Родным его считают в Западном и Восточном Полесье (1999 г.) соответственно 13,8 % и 12,7 % белорусов, 31,5 % и 39,5 % украинцев, 17,5 % и 28,1 % поляков, 79,1 % и 73,9 % евреев.

По численности носителей языка, признанию его родным, общению дома третью позицию в регионе занимает украинский язык. Анализ языковой ситуации на районном уровне показал, что ценность родного языка для украинцев выше в приграничных с Украиной районах, местах компактного проживания украинцев, особенно в сельской местности.

Белорусско-украинское пограничье является зоной длительных межэтнических контактов генетически родственных славянских языков — белорусского, русского, украинского и польского. Функционирование и взаимодействие их обусловлено наличием компактно проживающего белорусского населения, а также довольно представительных этнических групп — русских, украинцев.

В Западном Полесье экономические, торговые, культурные взаимосвязи, близость границы с Польшей определили значимость польского языка, который в системе коммуникации западных территорий вышел на третье место

после русского и белорусского. Исторически сложившаяся полиэтничность региона способствует формированию и функционированию различных типов двуязычия (белорусско-русского, белорусско-украинского, русско-украинского, белорусско-польского и др.), а в ряде случаев многоязычия (белорусско-русско-украинского, белорусско-русско-польского и др.).

В диалоге, взаимодействии языков имеет место как своеобразная конкуренция, так и кооперация, взаимоподдержка и взаимообогащение.

Важным фактором этнокультурных процессов является конфессиональная принадлежность. Большинство жителей белорусско-украинского пограничья являются православными (89,1 %), причем отнесение себя к православной традиции практически одинаково в Гомельской и Брестской областях. К католической вере отнесли себя 1,4 % респондентов, к протестантам — 0,5 %. При сопоставлении соотношения себя к определенному вероисповеданию с таковым у родителей заметна некоторая динамика. Прослеживаются некоторые изменения в структурных компонентах религиозного самосознания: уменьшение доли соотносящих себя с православной традицией в сравнении с поколением родителей и увеличение удельного веса респондентов, причисляющих себя к католической традиции, в особенности в Гомельской области. Так, среди родителей респондентов 94,3 % придерживались православия, 0,9 % — католичества и 0,5 % — протестантизма.

Четко просматривается специфика в религиозности населения Западного и Восточного Полесья, что связано с историей регионов. Как известно, Восточное Полесье входило в состав БССР, где длительное время господствовал атеизм, периодически происходили гонения на религию и верующих. В Западном Полесье, которое в 1921—1939 гг., находилось в составе Польши, отношение к религии и верующим было более лояльным, что способствовало сохранению конфессионального самосознания. Согласно данным исследования, на территории белорусско-украинского пограничья 67,0 % респондентов считают себя верующими; колеблются в определении степени веры 18,6 %, безразлично относятся к религии 9,2 % и считают себя неверующими — 2,8 % опрошенных. В Западном регионе коэффициент верующих значительно выше, чем в Восточном (76,3 % и 59,8 %), соответственно меньше процент колеблющихся по отношению к вере (14,1 % и 22,0 %) и тех, кто безразличен к ней (6,4 % и 11,4 %), а также неверующих (1,8 % и 3,5 %).

Заметны различия и в приобщенности к религии основных этнических групп белорусско-украинского пограничья. Удельный вес верующих среди русских меньше, чем у белорусов и украинцев, а тех, кто безразлично относится к вере и не верует в Бога, больше.

В религиозно-общественной жизни, в повседневных контактах, массовых мероприятиях и праздниках существует межконфессиональная толерантность, что объясняется традиционной религиозной терпимостью, а также конфессиональной политикой государства, направленной на соблюдение конфессионального согласия. В белорусских селах, где проживают католики и православные, как правило, отмечают и православные, и католические праздники, в особенности Рождество, Крещение, Пасху. «У нас в поселке городского типа Домачево Брестского района, — рассказывала секретарь поссовета, — есть церковь, костел, неподалеку в д. Борисы действует молитвенный дом, где прописалась протестантская община. В церковь достаточно много ходят людей, и молодежи много, особенно тех, кто состоит в браке. Торжественно и многолюдно бывает в праздники, идут к исповеди, причастию. Есть семьи православно-католические. Отношение к верующим других конфессий терпимое, как к католикам, так и протестантам. В костел, правда, меньше ходят, приезжает ксендз, чтобы отправлять службы».

На территории белорусско-украинского пограничья, как и Беларуси в целом, получили распространение смешанные в конфессиональном отношении браки. В связи с этим важным представляется вопрос, как будут происходить

изменения в конфессиональной структуре региона. Полагается, что процесс этот сложный, многовариантный. Вместе с тем конфессиональное поле большинства — православие — оказывает существенное влияние на религиозную идентичность.

В современный период посещение церкви, участие в таинствах, соблюдение постов и религиозных праздников постепенно входит в соционормативную культуру населения. При сравнении данных исследований населения белорусско-украинского пограничья в 1986 и 2006 годах отмечены двукратное увеличение посещаемости храмов в дни христианских праздников, трехкратное увеличение доли посещающих церковь регулярно и одновременно с этим четырехкратное уменьшение удельного веса респондентов, которые вообще не переступали порог храма. В дни больших церковных праздников храмы переполнены. Праздничная традиция сохранялась в семье даже в атеистические годы. В настоящее время в состав праздников входит и посещение церкви: на Пасху освещают пасхальные куличи и яйца, на Крещение берут крещенскую воду, которая, по мнению респондентов, — лечебная, живительная. Её обычно запасают на весь год на случай болезни, для детей. На Вербное воскресенье освящают веточки вербы, украшенные цветами, лентами, чтобы дома легонько похлестать членов семьи с пожеланием крепкого здоровья на весь год: «Не я б'ю, вярба б'е, няхай на здароўе жыве». Наиболее массовыми праздниками церковного календаря, которые соблюдаются в народе, являются Пасха, Рождество Христово, Крещение, Радувница, Троица, Благовещение, Вознесение, Вербное воскресение, Спас.

Наши полевые материалы показали, что с 1990-х годов в религиозной жизни населения белорусско-украинского пограничья усиливаются тенденции соблюдения постов. Современные верующие не только ограничивают себя в питании, но и уделяют большее внимание нравственным аспектам поста (внимательное и доброжелательное отношение к ближнему, чтение религиозной литературы, ограничение мирских развлечений: просмотр телепередач, спектаклей и др.). По традиции в пост не справляют свадеб. По данным исследования 2006 года, соблюдение постов наиболее распространено в Западном регионе белорусско-украинского пограничья, где каждый третий респондент в определенные периоды и дни церковного календаря соблюдает ограничения в пищевом рационе (30,0 % жителей Брестской и 7,6 % — Гомельской областей).

Среди церковных таинств наиболее устойчиво сохранялось таинство крещения, а также отпевание. По уровню крещений Западное и Восточное Полесье практически не отличаются: в Брестской области крещены 95,8 % населення, в Гомельской — 93,5 % (2006 г.). По количеству же и удельному весу венчаний западный регион заметно превосходит восточный. В Брестской области венчались в церкви 36,4 % опрошенных, в Гомельской всего 7,3 % (2006 г.). При сравнении данных исследований 1986 и 2006 гг. выявляется тенденция к увеличению количества венчаний.

В нашу анкету были также внесены вопросы по выяснению признаков, роднящих индивид с представителями своей национальности, а также признаков, по которым можно узнать в незнакомом человеке представителя своей национальности. Они вызвали у респондентов некоторые затруднения. В самосознании населения четко проявляется представление о близком родстве украинцев, белорусов и русских: «Все хорошие люди, все наши — и "хохлы", и русские» (г. Мозырь, мастер, 38 лет, белорус); «для меня это все наши» (г. Мозырь, механик, 25 лет, русский).

В исследовании выявлена многокомпонентность этнического самосознания, влияние на его динамику комплекса факторов, в числе которых государственно-политический, социально-экономический, географический, исторический, культурный и другие В системе связей со своим народом важное место принадлежит народному творчеству, сказкам, преданиям, народным песням. Жители белорусско-украинского пограни-

чья поставили этот признак на третью позицию после общности происхождения и национального языка. Вместе с тем, как отметили шесть из десяти респондентов, в фольклоре, обрядовых традициях белорусов, русских, украинцев наблюдается определенное сходство. Различия есть, но небольшие.

Важной представляется деятельность учреждений культуры, которые оказывают заметное влияние на темпы и направление этнокультурных процессов. На белорусско-украинском пограничье учреждения культуры ведут активную работу, направленную на возрождение традиционной народной культуры в её региональном и диалектном своеобразии, преемственность глубинных полесских традиций, сохранение полесских обрядов и песен, приобщения различных возрастных групп к народному творчеству. Так, в 2006 г. в Брестской области насчитывалось 29 фольклорных коллективов со званием «народный» или «образцовый». Фольклорные коллективы Брестчины, имеющие звание «народный», тесно сотрудничают с другими областями республики. Многие фольклорные коллективы выезжают с концертами за пределы Беларуси. Это такие коллективы, как «Дабраславачка» Пинского района, народный фольклорный коллектив «Каліна» Столинского района, Пружанский народный коллектив «Бабіна лета».

Все «народные» и «образцовые» коллективы регулярно участвуют в региональных праздниках («Калядны фэст», «Красныя святкі»). В Малоритском, Ивановском, Пинском, Ивацевичском и других районах проводятся районные праздники фольклорного искусства. В регионе, как и в целом по республике, празднуют «Вялікдзень», «Калядкі», «Купалле», «Дажынкі». Значительной популярностью пользуются также региональные обряды «Багатуха», «Вербніца», «Конікі».

Как отмечает ведущий методист Брестского областного общественно-культурного центра Шикунова Галина Васильевна, обряд «Конікі» в Столинском районе, обряд «Вербніца» в Березовском, «Багатуха» в Малоритском и «Вялікдзень» в д. Бездеж Дрогичинского района носят именно массовый характер, когда съезжаются все родственники, ходят друг к другу в гости, всех поздравляют, поют и танцуют. Например, на обряд «Конікі» в Столинском районе приходит вся округа, приезжают родственники из городов. Удивительно то, что аутентичные песни и танцы знают все — от детей до стариков.

При восстановлении календарных, семейных праздников и обрядов особое значение придается местным обрядовым традициям, обычаям, играм, песням и танцам. Так, в репертуар фольклорного коллектива «Каралеўскія завітаначкі» Октябрьского сельского Дома культуры Кобринского района входят сценические варианты отдельных фрагментов свадебного обряда: «Замес каравая», «Караваю, караваю, я цябе благаслаўляю». Коллектив ежегодно принимает активное участие в «Дожинках», в «Калядках» и других празднествах. Душой коллектива является Мария Андреевна Кирилюк (1940 г. р.), которая хорошо знает народные традиции, владеет искусством выпечки караваев к свадебным торжествам, юбилеям, пишет стихи. На тексты Марии Андреевны пишет музыку её дочь. В фольклорном ансамбле участвует вся семья: бабушка, дети, внуки.

Фольклорный коллектив «Чапурушачка» Еременского сельского Дома культуры Гомельского района известен исполнением календарно-обрядовых, семейно-обрядовых, лирических песен, восстановлением местных свадебных обрядовых традиций. Его участники встречают молодоженов величальными песнями после торжественной регистрации в сельском совете.

Ивановский заслуженный любительский ансамбль народной музыки и песни «Палешукі» Центра культуры и народных традиций ведет активную поисково-исследовательскую работу по изучению полесского фольклора, популяризирует полесские календарные, лирические, беседные и застольные песни, региональные варианты народно-бытовых танцев. Каменский народный фольклорно-этнографический

коллектив «Багатуха» сельского Дома культуры Пинского района на местном материале создал такие обрядовые программы, как «Сватанне», «Заручыны», «Калядкі», «Шчадроўкі», «Куст», «Вялікдзень» и др. При многих взрослых фольклорных коллективах белорусско-украинского пограничья фольклорно-обрядовые и музыкальные традиции перенимают детские коллективы-спутники. В вопросах популяризации народного творчества большое внимание уделяется реконструкции местного «строя» и созданию на его основе оригинальных сценических костюмов.

С целью популяризации народной музыки и танцев на Брестском Полесье проводятся дискотеки для молодежи, где современная музыка чередуется с традиционными полесскими танцами («кракавяк», «полька з дзвюх каленц», «полька з трох каленц», «ночка», «месяц», «мікіта» и др.).

Учреждения культуры Кобринского, Ляховичского, Ганцевичского, Малоритского, Березовского, Лунинецкого, Ивацевичского, Дрогичинского районов проводят активную экспедиционную работу. Так, за последние годы Кобринский методический центр осуществил более ста экспедиций. В настоящее время в Кобринском районе планируют открыть классы фольклора. Методический центр г. Бреста проводит экспедиции по Березовскому району совместно со школами, что способствует передаче фольклорных знаний детям и молодежи, которые напрямую приобщаются к традиционному фольклорному наследию. Дрогичинский методический центр изучает и записывает бытовые танцы. Результатом шести Малоритских экспедиций стали сборники «Фальклорная скарбонка Маларытчыны» и «Маларытчына ў легендах і паданнях». В Ганцевичском районе записан и расшифрован весенний обряд «Нэмка», а в Столинском районе — обряд «Паласказуб». Во время экспедиций в 2006 г. были записаны для передач на радио песни в исполнении Ганцевичских коллективов «Завіца» и «Палессе» народного фольклорного коллектива «Васілёчак» Березовского района.

Приобщение к традиционной культуре белорусского народа осуществляется и в многочисленных кружках по различным видам ремесел, в Домах и Центрах ремесел, фольклора и других подобных учреждениях культуры. Так, в Пинском районном центре внешкольной работы дети занимаются рисованием, изготовлением кукол в национальных костюмах своей местности, готовят рефераты о народной одежде, ведут поисково-краеведческую работу. В Малоритском районном Центре народного творчества собрана богатая коллекция народных костюмов, вышивки и ткачества. Сюда дети приходят, чтобы перенять традиции исчезающих промыслов, вышивают, ткут рушники, салфетки.

Важная роль в популяризации традиционной культуры и быта белорусов на белорусско-украинском пограничье принадлежит также этнографическим и историко-краеведческим музеям. Так, в Брестской области (по данным 2007 г.) насчитывается 14 музеев, из них 9 — краеведческих (Барановичский, Березовский, Ганцевичский, Ивацевичский, Лунинецкий, Столинский, Брестский, а также музей-усадьба «Пружанскі палац» и музей Белорусского Полесья в г. Пинск), 2 — исторических, 1 — природоведческий и 2 — искусствоведческих (Мотольский музей народного творчества и Дрогичинский районный музей «Бездежский фартушок»). В Гомельской области функционирует 21 музей, из них краеведческих — 9, исторических — 7 (в т. ч. Наровлянский этнографический музей, Октябрьский центр истории и культуры, Чечерский историко-этнографический музей), мемориальных — 2 и искусствоведческих — 3 (в т. ч. «Ветковский музей народного творчества»). Только за один 2005 год государственные музеи Полесья приняли более 1 млн посетителей, провели почти 24 тыс. экскурсий, организовали 209 выставок. Сотрудники музеев прочитали 1578 лекций.

Приблизительно с начала 1990-х гг. этнографический аспект в собирательской деятельно-

сти музеев белорусско-украинского пограничья стал приоритетным [3]. Собирание фольклорно-этнографических материалов осуществлялось в основном благодаря экспедиционно-полевой деятельности. Так, в 1997 г. сотрудники Наровлянского музея изучили более 10 деревень своего района, приобрели около 100 предметов и составили картотеку народных умельцев. Фонды Туровского краеведческого музея пополнили памятники декоративно-прикладного искусства. В 1998–1999 гг. Ветковский музей народного творчества провел ряд экспедиций под общим названием «Па шляхах старажытных родаў» (по реке Беседь — от истока до устья). В результате исследования 102 населенных пункта Ветковского, Чечерского, Добрушского, Кормянского и других районов Гомельской области были сделаны аудио- и видеозаписи, выявлены тканые и вышитые рушники, народная одежда конца XIX — начала XX в. и другие предметы традиционно-бытовой культуры белорусов. В 2005 г. Музей Белорусского Полесья (г. Пинск) в результате поисково-исследовательской работы пополнил свои фонды 907 единицами музейного хранения, в том числе предметами городского быта, археологических раскопок, традиционной культуры белорусов [3].

Музеи белорусско-украинского пограничья сотрудничают в деле выявления памятников народной культуры с местными учреждениями образования. Так, в 1995 г. при Калинковичском краеведческом музее были сформированы группы музейных активистов из числа преподавателей истории, географии, местных краеведов, что способствовало выявлению этнографических памятников.

Предметы белорусской народной культуры достаточно хорошо представлены в экспозициях музеев белорусско-украинского пограничья: в Музее Белорусского Полесья (г. Пинск) (традиционная одежда, предметы быта), в Наровлянском этнографическом музее (разделы стационарной экспозиции «Сялянская хата», «Сялянскае падвор'е», «Ткацтва»); в Ветковском музее народного творчества («Народны касцюм, ткацтва», «Паэзія народнага побыта»). Этнографические разделы в своих стационарных экспозициях имеют многие полесские музеи.

Определенным препятствием в деятельности музеев по популяризации белорусской традиционной культуры является недостаток финансовых средств, в связи с чем условия хранения памятников культуры в некоторых музеях далеки от оптимальных.

Важную роль в формировании этнического самосознания имеет также выставочная деятельность музеев и учреждений культуры. Многие выставки посвящены народной одежде — «Турава-Лельчыцкі строй», «Турава-Пінскі строй» (Туровский краеведческий музей, 1997), ткачества — «Семантыка арнамента народнага ткацтва» (Ветковский музей народного творчества, 1998), «Беларускі ручнік» (Мозырский объединенный краеведческий музей, 2000).

В ряде музеев возрождаются традиционные народные ремесла. Так, в 1996 г. в Ветковском музее народного творчества начала работать мастерская ткачества, которая позже стала Центром по изучению и сохранению ремесел. Аналогичные центры ремесел функционируют при Мозырьском краеведческом и Наровлянском этнографическом музеях.

Традиционным стало участие музеев в организации и проведении массовых праздников, фестивалей. Во время подготовки и проведения этих праздников музеи активно сотрудничают с коллективами художественной самодеятельности, носителями народных традиций.

В последние годы довольно широкое распространение получили разнообразные формы музейной работы с детьми и подростками, которые рассчитаны на долгосрочное сотрудничество с дошкольными, школьными учреждениями и даже вузами. Так, в Мозырский объединенный краеведческий музей, в состав которого входят краеведческий музей, музей этнографии и белорусской культуры «Полесская веда», выставочный зал, музей-мастерская Н. Пушкаря, художественная галерея творчества В. Минейко, часто приходят школьники, студенты. Для них в стенах музея проводятся занятия, читаются

лекции по истории, природе, культуре родного края. На базе этого учреждения работают: кружок эколога «Колокольчик», этнографический кружок, мини-кружки по соломоплетению, лепке из глины, ткачества. Вошло в традицию посещение музея молодожонами после росписи в ЗАГСе. В музее этнографии и белорусской культуры «Полесская веда» они участвуют в небольшой обзорной экскурсии, фотографируются на фоне убранства традиционной белорусской хаты, белорусских рушников, у колыбели и ткацкого станка. Ежегодно сотрудники музея выезжают в экспедиции «Шляхамі Сержпутоўскага» в Мозырский, Петриковский, Житковицкий, Лельчицкий районы, привозят много традиционных, характерных для этих местностей предметов вышивки, ткачества, изделий народных промыслов, ремесел, которые непременно в сентябре-октябре показывают на новой выставке. Научно-просветительская деятельность музеев выражается также в чтении лекций, выступлениях по радио и телевидению. Так, только сотрудниками Музея Белорусского Полесья за 2005 год прочитана 81 лекция по темам: «Народный костюм Пинщины», «Их именами названы улицы города», «Промыслы и ремесла Полесья», «История архитектурных памятников Пинска», «История археологических исследований г. Пинска» и другие Регулярно сотрудники музея выступают по местному телевидению и радио «Брест», «Белорусские просторы», телевидению БТ «Свой формат», телеканалу «Лад» и в местной прессе.

В формировании этнического самосознания подрастающих поколений важную роль играют школьные музеи. Только в Мозырском районе их насчитывается восемь. Это в основном музеи по истории родного края, краеведческой, этнографической направленности, музеи, посвященные знаменитым землякам. Во многих школах есть этнографические уголки. Важным представляется то, что в поисково-собирательскую, экскурсионную, выставочную деятельность включаются сами дети. Практически на базе каждого школьного музея функционируют кружки экскурсоводов для учащихся. Периодически в районе проводятся смотры-конкурсы музеев, подводятся итоги их деятельности, отмечается лучший опыт работы.

Таким образом, проведенное на пограничных территориях Беларуси и Украины исследование говорит о том, что происходившие на постсоветском пространстве в конце XX — в начале XXI в. социально-экономические преобразования повлияли на ход и направления этнокультурных процессов. Вместе с тем связи на личностном, межрегиональном уровнях между жителями Беларуси и Украины никогда не прерывались. Отмечены интенсивные экономические, культурные, торговые контакты жителей приграничных территорий. Широко распространены межнациональные браки, преимущественно между белорусами, русскими и украинцами. В регионе сохраняется стабильность межнациональных отношений, их позитивная направленность, чему способствует взвешенная национальная политика государства, длительные соседские взаимосвязи, близкая культурная дистанция между славянскими народами.

Полученные данные показывают, что несмотря на широкое распространение русского языка, особенно в сфере общения, белорусский язык занимает одно из важных мест в системе этнического самосознания, выполняя роль национального символа, являясь средством коммуникации и межнационального общения. По численности носителей языка, признанию его родным, в семейном общении третью позицию в регионе занимает украинский язык. В системе коммуникации западных территорий важное место принадлежит польскому языку. Новым явлением в этноязыковых процессах сегодня является распространение английского языка, которым владеют часть жителей пограничья.

Процессы, происходящие в религиозной жизни населения изучаемого региона, характеризуются двумя прямо противоположными тенденциями. Первая из них выявляет снижение трансляции религиозного опыта, некоторое уменьшение доли соотносящих себя с православной традицией в сравнении с поколением родителей. Вторая связана с ростом

религиозной активности, возрождения интереса к конфессиональным проблемам.

Для традиционной культуры населения белорусско-украинского пограничья характерна региональная общность, истоки которой формировались в разные исторические периоды и были обусловлены исторической близостью белорусов, украинцев и русских, характером их расселения, добрососедскими отношениями, длительными культурно-бытовыми взаимовлияниями, ростом межэтнических браков.

Предполагается подготовить обобщающий труд по этноконтактным территориям Беларуси и Украины, где будут показаны особенности этнокультурной и языковой ситуации в разных ареалах пограничья и в соотношении с жителями основного ареала расселения; выявлены тенденции и факторы формирования этнической самоидентификации в зависимости от страны проживания, национального состава, длительности контактов, межнациональных и межконфессиональных отношений; показана современная демографическая ситуация в контексте воспроизводства населения.

1. Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. – Минск, 2001.
2. Архив Государственного научного учреждения «Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси». – Ф. 7, оп. 1, д. 30.
3. *Купрэева Ю.* Роля музеяў Гомельшчыны ў захаванні і папулярызацыі традыцыйна-бытавой культуры беларусаў у канцы XX – пачатку XXI ст. // Славянскі свет: мінулае і сучаснае. Матэрыялы Рэспубл. навук. канф. 26 сакавіка 2004 года: У 3 ч. – Мінск, 2004. – Ч. 2. – С. 266–269.

The article is based on materials of a scientific project, realized by Byelorussian and Ukrainian ethnologists. During the elaboration of this project the main attention was paid to revelation of basic tendencies and factors of the ethnocultural processes at the frontier of Byelorussia and Ukraine.

ЧАСОВІ ТА ТЕРИТОРІАЛЬНІ ВІДМІННОСТІ РІВНЯ МОВНОЇ АСИМІЛЯЦІЇ (ЗРОСІЙЩЕННЯ) УКРАЇНЦІВ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПЕРЕПИСІВ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ 1989 ТА 2001 РР.)

Володимир Скляр

У даній розвідці на основі статистичних матеріалів переписів населення досліджено процеси мовної асиміляції українців.

Ці проблеми в контексті дослідження етнічного складу та мовної компетенції населення України були розглянуті в науковому доробку В. Євтуха, Ф. Заставного, В. Зінича, В. Котигоренка, В. Крисаченка, І. Кураса, В. Наулка, А. Орлова, Т. Рудницької, О. Чиркова, С. Чорного [1].

На основі опрацювання матеріалів переписів населення 1989 та 2001 рр. [2] були підготовлені таблиці: таблиця 1 містить інформацію про чисельність російськомовних українців, українців, російськомовного населення, усього населення; у таблиці 2 визначено рівні часток зросійщених за мовою українців серед українців, російськомовного населення та всього населення; у таблиці 3 відображено зміни рівня цих часток за 1989—2001 рр.

Дослідження проводили за трьома напрямками: визначення ступеня мовної асиміляції (зросійщення) українців; встановлення рівня частки зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності російськомовного населення; та, знову ж таки, визначення частки російськомовних українців з-поміж загальної чисельності населення. Розрахунок рівня мовної асиміляції (зросійщення) українців було проведено як загалом по Україні, так і по кожній

області зокрема, а також по регіонах: Заходу, Центру, Півдню та Сходу.

Західний регіон. Найнижчий рівень мовної асиміляції (зросійщення) українців, порівняно з іншими регіонами, спостерігали в західних областях. Таке становище зумовлено історичними чинниками, зокрема, значно коротшим перебуванням у складі СРСР (Російської імперії), меншою чисельністю росіян у цьому регіоні та високим рівнем національної самосвідомості.

За роки незалежності України в західних областях розгорнулися процеси мовної дерусифікації українців, про що переконливо свідчать матеріали переписів населення. Загалом у Західному регіоні ступінь мовного зросійщення не сягав і 1 % загальної чисельності українців. До того ж, за 1989–2001 рр. і так незначний рівень частки зросійщених за мовою серед українців зменшився вдвічі – від 0,92 % до 0,42 %, або на 0,50 % [Табл. 2, 3]. Тобто, якщо в 1989 р. в західних областях нараховувалося 79945 російськомовних із 8663924 українців, то в 2001 р – лише 36587 осіб із 8803330 осіб [Табл. 1]. Таким чином, скорочення частки зросійщених за мовою українців у Західній Україні за 1989–2001 рр. відбулося завдяки зменшенню їхнього числа на тлі збільшення загальної чисельності українців за рахунок приросту числа україномовних.

Навпаки, частка зросійщених за мовою українців була суттєво вищою серед загальної чисельності російськомовного населення, і до того ж, вона навіть дещо зросла: від 12,95 % у 1989 р. до 13,06 % у 2001 р., тобто на 0,11 % [Там само]. Це зростання було зумовлене тим, що чисельність російськомовних росіян у Західній Україні скорочувалася інтенсивніше, аніж чисельність російськомовних українців. У 1989 р. в Західному регіоні чисельність російськомовного населення становила 617469 осіб, із них – 79945 російськомовних українців, а в 2001 р., відповідно, лише 280142 особи та 36587 осіб [Табл. 1].

Скоротилася частка російськомовних українців серед загальної чисельності населення Західного регіону від 0,82 % в 1989 р. (79945 осіб із 9713693) до 0,38 % у 2001 р. (лише 36587 осіб з 9552886), тобто на 0,44 % [Табл. 1, 2, 3]. Отже, зросійщені за мовою українці не були в Західній Україні значним за числом прошарком серед населення.

Між окремими областями Західної України існували незначні відмінності за рівнем частки зросійщених за мовою українців. Зокрема, найвищий рівень мовної асиміляції українців у Західному регіоні залишався в Чернівецькій області, хоча за 1989–2001 рр. він зменшився майже вдвічі – від 2,62 % до 1,35 %, тобто на 1,27 % [Табл. 2, 3].

Чернівецьку область за ступенем мовного зросійщення українців наздоганяли: Львівщина – 1,09 % в 1989 р. та 0,43 % в 2001 р., Закарпаття – відповідно – 0,96 % та 0,52 %, та Рівненщина – 0,86 % та 0,41 % [Табл. 2]. Ще нижчим рівень частки зросійщених за мовою був серед українців Волинської, Івано-Франківської, а особливо – Тернопільської, областей. Зокрема, на Тернопільщині її рівень становив у 1989 р. 0,25 %, а в 2001 р. – лише 0,13 % [Там само]. Для наочного відображення низького рівня зросійщення українців у Тернопільській області варто навести абсолютні дані чисельності. Так, у 1989 р. в цій області нараховували 1126395 українців, із них лише 2812 – російськомовних, а в 2001 р., відповідно, 1113516 та 1438 осіб [Табл. 1].

Дещо більші відмінності між окремими західними областями існували за рівнем частки зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності російськомовного населення. [Табл. 1]. Зокрема, в Галичині (Івано-Франківська, Львівська та Тернопільська), а також у Волинській області, він був нижчим (9–12 %), аніж у Рівненській та Закарпатській (14 %) і Чернівецькій (19 %) [Табл. 2]. Різнився також і напрямок змін цієї частки за 1989–2001 рр. Зокрема, трохи зросла частка російськомовних українців серед російськомовного населення в Чернівецькій, Тернопільській та Волинській областях [Табл. 3]. Її рівень суттєво скоротився в Івано-Франківській – 2,36 %,

і зовсім мало — у Львівській, Закарпатській і Рівненській областях [Там само]. У цих чотирьох областях кількість росіян зменшувалася повільніше, ніж російськомовних українців, при загальному скороченні чисельності російськомовного населення. До речі, за 1989–2001 рр., окрім лише цих чотирьох областей, у всіх інших областях України спостерігалося зростання рівня частки зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності російськомовного населення [Там само].

За 1989–2001 рр. рівень частки зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності населення, і так досить незначний, зменшився в усіх без винятку західних областях. Так, у 2001 р. рівень цієї частки був менше 0,5 %, за винятком Чернівецької (1,01 %) [Табл. 2].

Центральний регіон. У Центральній Україні за 1989–2001 рр. так само спостерігалося скорочення частки зросійщених за мовою українців. Зокрема, у 1989 р. в Центральному регіоні нараховувалося 838279 російськомовних із 14509700 українців (5,78 %), а в 2001 р. лише 633129 осіб із 14168245 (4,47 %) [Табл. 1, 2]. За 1989–2001 рр. скоротилася не лише чисельність, але й частка зросійщених за мовою українців — на 1,31 % [Таблиця 3]. Зменшився також і рівень частки російськомовних українців серед усього населення Центру України від 4,98 % у 1989 р. до 4,05 % у 2001 р., тобто на 0,93 % [Табл. 2, 3].

Зростав рівень частки російськомовних українців і, навпаки, знизився рівень частки російськомовних росіян серед загальної чисельності російськомовного населення. Так, у 1989 р. частка зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення регіону становила 29,82 % (838279 осіб із 2811285), а в 2001 р. вже досягла 37,25 % (633129 осіб із 1699644) [Табл. 1, 2]. Тобто, за 1989–2001 рр. її рівень збільшився на 7,43 % [Табл. 3].

Ступінь мовного зросійщення українців у Центральному регіоні мав суттєві відмінності за окремими областями; особливо на цьому тлі вирізнялася столиця України. У Києві рівень частки зросійщених за мовою українців був доволі значним і становив у 1989 р. 21,22 %, але в 2001 р. зменшився до 14,17 % [Табл. 2]. За 12 років скорочення становило 7,05 % [Табл. 3]. Про масштаб цих змін свідчить таке порівняння: якщо в 1989 р. кожен 5-й українець у столиці України був російськомовним, то в 2001 р. — уже кожен 7-й. До того ж, якщо в 1989 р. рівень частки асимільованих за мовою українців у Києві був суттєво вищим, аніж загалом в Україні (21,22 % та 12,23 %), то в 2001 р. він виявився навіть дещо нижчим (14,17 % та 14,77 %) [Табл. 2].

Майже половина російськомовних українців Центральної України зосереджувалася в Києві, а рівень мовного зросійщення українців у всіх областях цього регіону був значно нижчим, аніж у столиці. Дещо вищим, порівняно з іншими областями Центрального регіону, був рівень частки російськомовних українців у 1989 р. в Сумській — 9,23 %, та Чернігівській — 6,67 %, а в 2001 р., відповідно, 7,56 % та 5,62 % [Табл. 2]. За 1989–2001 рр. зменшення рівня частки зросійщених за мовою становило серед українців Сумщини — 1,67 %, Чернігівщини — 1,05 % [Табл. 3].

В усіх інших областях Центру ступінь мовного зросійщення українців був суттєво нижчим і становив у 1989 р. менше 2 % у Вінницькій та Хмельницькій, від 2 до 3 % — у Київській, Черкаській та Полтавській, дещо більше 3 % — у Житомирській та Кіровоградській областях [Табл. 2]. У 2001 р. менш 1 % був рівень частки зросійщених за мовою українців у Хмельницькій області, від 1 до 2 % — у Вінницькій, Київській та Черкаській, від 2 до 3 % — у Житомирській та Полтавській, і лише в Кіровоградській — дещо більше 3 % [Там само]. До того ж, рівень мовної асиміляції українців у Хмельницькій та Вінницькій областях був навіть дещо нижчим, аніж у сусідній (західній) Чернівецькій області. За 1989–2001 рр. частка зросійщених за мовою українців центральних областей скоротилася від 1,07 % в Житомирській до 0,06 % — у Полтавській області [Табл. 3].

Відрізнявся також за окремими областями Центрального регіону і рівень частки зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності

російськомовного населення. Об'єднувало їх те, що впродовж 1989–2001 рр. у всіх без винятку центральних областях спостерігалося зростання рівня цієї частки. Найвищий рівень частки російськомовних українців серед російськомовного населення не лише в Центральному регіоні, але й загалом в Україні був у Чернігівській області і становив у 1989 р. 44,93 %, а в 2001 р. – 51,23 % [Табл. 3]. У 2001 р. в цій області зросійщені за мовою українці становили абсолютну більшість серед загальної чисельності російськомовного населення – 64982 осіб із 126830 [Табл. 1]. Тобто, на Чернігівщині зросійщених за мовою українців було навіть більше, ніж російськомовних росіян.

Досить високий рівень частки зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення був властивим також і для Києва та Сумської області. Зокрема, в 1989 р. ця частка становила в столиці України 37,38 %, на Сумщині – 36,97 %, у 2001 р., відповідно, 46,10 % та 43,32 % [Табл. 2]. У всіх інших областях Центрального регіону рівень частки українців серед російськомовного населення був суттєво меншим і становив у 1989 р. від 16 до 23 %, а в 2001 р. – від 19 до 30 % [Там само]. За 1989–2001 рр. найбільше зросла ця частка в Києві, Кіровоградській та Полтавській областях – на 8–10 %, у Житомирській, Сумській та Чернігівській – на 6–7 %, у Вінницькій, Черкаській та Київській – на 3–4 %, і лише в Хмельницькій – на 0,85 % [Табл. 1]. Високий рівень частки зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності російськомовного населення був спричинений відносно незначним числом росіян в областях Центральної України. А зростання цього рівня впродовж 1989–2001 рр. було зумовлене тим, що чисельність росіян у всіх областях Центрального регіону зменшувалася швидше, ніж російськомовних українців.

Визначальною ознакою етномовних процесів стало скорочення рівня частки зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності населення в усіх областях Центральної України. Найвищий її рівень залишався в Києві, хоча й зазнав суттєвого зменшення від 15,37 % в 1989 р. до 11,65 % у 2001 р., тобто на 3,72 % [Табл. 2, 3].

Значний рівень частки зросійщених за мовою українців був також у Сумській та Чернігівській областях і становив у 1989 р., відповідно, 7,89 % та 6,10 %, а в 2001 р. – 6,72 % та 5,26 % [Табл. 2]. У всіх інших областях Центру за 1989–2001 рр. рівень цієї частки значно скоротився і становив у 2001 р. від 0,81 % в Хмельницькій до 2,99 % в Кіровоградській [Табл. 2]. Винятком була лише Полтавська область, де за 1989–2001 рр. рівень цієї частки дещо зріс (на 0,06 %), від 2,57 % до 2,63 % [Табл. 2, 3].

Таким чином, за 1989–2001 рр. у Центральній Україні рівень частки зросійщених за мовою українців скоротився як серед українців, так і серед загальної чисельності населення. Навпаки, їхня частка серед загальної чисельності російськомовного населення суттєво збільшилася.

Південний регіон. На відміну від західних та центральних областей на Півдні України ступінь мовної асиміляції (зросійщення) українців був значно вищим, до того ж, за 1989–2001 рр. відбулося його суттєве зростання. Так, у 1989 р. частка російськомовних серед українців становила 20,63 % (1666097 осіб із 8076789), а в 2001 р. – 24,16 % (2006453 особи з 8304894) [Табл. 1, 2]. За 12 років рівень цієї частки збільшився на 3,53 % [Табл. 3]. Тобто, якщо в 1989 р. кожен 5-й українець Південного регіону був російськомовним, то в 2001 р. – уже кожен 4-й.

До того ж, ступінь мовного зросійщення українців суттєво відрізнявся за окремими областями Півдня України. За показником цього ступеня Південний регіон поділявся на три частини. До першої групи входили Херсонська, Миколаївська та Дніпропетровська області, де рівень мовної асиміляції був відносно нижчим порівняно з іншими південними областями. Зокрема, в 1989 р. частка зросійщених за мовою серед загальної чисельності українців становила в Херсонській області – 12,28 %, у Миколаївській – 13,32 %, у Дніпропетровській – 15,23 %, у 2001 р., відповідно, 12,99 %, 17,54 % та 17,36 % [Табл. 2]. За 1989–2001 рр. ця частка зросла лише на 0,71 % серед українців Хер-

сонщини, дещо більше на Дніпропетровщині — 2,13 %, та Миколаївщині — 4,22 % [Табл. 3].

До другої групи областей Півдня за рівнем мовної асиміляції українців варто віднести Запорізьку та Одеську області. Так, у 1989 р. частка російськомовних серед українців становила в Запорізькій області 22,95 %, в Одеській — 25,75 %, а в 2001 р., відповідно, 30,91 % та 28,26 % [Табл. 2]. За 1989—2001 рр. її рівень значно підвищився в Запорізькій області — на 7,96 %, і суттєво менше в Одеській області — на 2,51 % [Табл. 3].

До останньої, третьої групи належить Крим: за переписом населення 1989 р. — Кримська область, а за переписом 2001 р. — Автономна республіка Крим та Севастополь. У Криму залишався найвищим рівень мовного зросійщення українців серед усіх інших областей України, а не лише Південного регіону.

Зокрема, якщо в 1989 р. 47,37 % загальної чисельності українців у Кримській області були російськомовними (296491 особа з 625919), то в 2001 р. їхня частка становила в АР Крим — 59,51 % (292923 особи з 492227), у Севастополі — 70,14 % (59211 особа з 84420), а разом — в АР Крим та Севастополі — 61,07 % [Табл. 1, 2]. Тобто, якщо в 1989 р. зросійщені за мовою ще були меншістю серед українців у Криму, то в 2001 р. вони вже становили більшість. За 1989—2001 рр. частка російськомовних серед українців у Криму збільшилася на 13,70 % [Табл.3]. Прискорення мовного зросійщення українців у Криму призвело до розгортання процесів їхньої етнічної асиміляції. Прямим наслідком асиміляційних процесів стало скорочення чисельності українців у Криму від 625919 осіб у 1989 р. до 576647 — у 2001 р., тобто на 49272 особи (7,87 %) [Табл. 1].

На Півдні України суттєво збільшилася також за 1989—2001 рр і частка зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності російськомовного населення. Так, у 1989 р. її рівень становив 25,55 %, тоді як в 2001 р. він досяг 35,53 %, тобто зріс на 9,98 % [Табл. 2, 3]. Тому, якщо в 1989 р. серед російськомовного населення Південного регіону кожен 4-й був українцем (1666097 осіб з 6521567), то в 2001 р. — уже кожен 3-й (2006453 особи з 5647175) [Табл. 1].

З-поміж усіх областей регіону, за винятком Криму, рівень цієї частки був ще вищим. Зокрема, найбільш вагомою була частка зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення в Миколаївській області. У 1989 р. її рівень становив 36,53 %, а в 2001 р. досяг майже половини загальної чисельності російськомовного населення — 49,11 %, тобто, збільшився на 12,58 % [Табл. 2, 3]. В усіх інших областях Південного регіону частка зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення збільшилася від 29—30 % у 1989 р. до 42—45 % у 2001 р. [Табл. 2]. Найбільш суттєве зростання її рівня за цей час спостерігалося в Запорізькій області — на 15,76 %, у всіх інших областях регіону — на 12—13 % [Табл. 3]. У Криму її рівень був суттєво меншим, бо російськомовних українців, на відміну від інших областей України, було значно менше, аніж росіян. Тому й абсолютною більшістю з-поміж російськомовного населення були росіяни. Але й в Криму також зросла частка зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення від 14,76 % до 18,62 %, тобто на 3,86 % [Табл. 2, 3]. Такі зміни були зумовлені тим, що за 1989—2001 рр. у Криму зросла чисельність зросійщених за мовою українців на тлі зменшення чисельності російськомовних росіян.

Досить значною була частка зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності населення Південного регіону; до того ж, за 1989—2001 рр. зріс її рівень. У 1989 р. російськомовні українці становили 12,28 % загальної чисельності населення Півдня України, а в 2001 р. — 15,70 %, тобто, їхня частка зросла на 3,42 % [Там само].

З-поміж усього населення Херсонської, Дніпропетровської, Миколаївської областей та Криму їхня частка становила в 1989 р. 9—12 %, а в 2001 р. зросла до 10—14 %, тобто, збільшилася на 1—2 % [Табл. 2, 3]. У 1989 р. трохи вищою була частка російськомовних українців

серед загальної чисельності населення Одеської та Запорізької областей, відповідно — 14,06 % та 14,47 % [Табл. 2]. У 2001 р. рівень цієї частки становив серед усього населення Одещини — 17,75 %, Запорізької області — 21,88 % [Там само]. Тобто, за 12 років частка російськомовних українців серед загальної чисельності населення Одеської області збільшилася на 3,69 %, а Запорізької — на 7,41 % [Табл. 3].

Отже, як видно з аналізу статистичних матеріалів переписів населення 1989—2001 рр., на Півдні України тривали процеси мовної асиміляції (зросійщення) українців. Тому в усіх без винятку областях регіону, а також у Криму, збільшилася частка зросійщених за мовою українців серед українців, російськомовного та всього населення.

Східний регіон. Найбільш високий ступінь мовного зросійщення українців серед усіх регіонів спостерігався на Сході України. До того ж, упродовж 1989—2001 рр. у цьому регіоні відбулося найбільш суттєве зростання рівня частки зросійщених за мовою українців. Так, у 1989 р. рівень цієї частки становив 32,33 %, а в 2001 р. досяг 45,79 % [Табл. 2]. За 12 років зростання становило 13,46 % [Табл. 3].

Суттєві відмінності за рівнем цієї частки спостерігалися в окремих областях регіону. Зокрема, найбільш зросійщеними за мовою виявилися українці в Донецькій області, і за цим рівнем поступалися лише ступеню мовної асиміляції українців у Криму. Так, у 1989 р. російськомовні становили 40,38 % загальної чисельності українців Донеччини, а в 2001 р. — уже 58,75 % [Табл. 2]. За 1989—2001 рр. рівень частки зросійщених за мовою українців збільшився на 18,37 %; до речі, це найвище зростання серед усіх областей Сходу та Півдня України [Табл. 3]. У 2001 р. в Донецькій області російськомовні становили більшість серед загальної чисельності українців (1612243 особи з 2744149), тобто подібно до ситуації в АР Крим та Севастополі [Табл. 1].

Інтенсивна мовна асиміляція українців відбувалася також і в Луганській області. Так, якщо в 1989 р. частка зросійщених за мовою становила третину чисельності українців (33,66 %), то в 2001 р. — майже половину (49,40 %), тобто, зросла на 15,74 % [Табл. 2, 3].

Значно нижчим, порівняно з Донбасом, був рівень мовного зросійщення українців у Харківській області. Частка російськомовних українців у цій області також збільшилася від 20,45 % у 1989 р. до 25,82 % у 2001 р., тобто на 5,37 % [Табл. 2, 3]. За рівнем мовної асиміляції українці Харківщини були ближчими не до українців Донбасу, а до Одеської та Запорізької областей.

Незважаючи на значну кількість росіян, зосереджених у Східному регіоні, мовна асиміляція українців у східних областях призвела до того, що рівень частки російськомовних українців серед загальної чисельності російськомовного населення збільшився від 28,70 % (1994069 осіб із 6947952) у 1989 р. до 43,16 % (2868560 осіб із 6646709) у 2001 р., тобто на 14,46 % [Табл. 1, 2, 3]. Зростання частки зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення Східного регіону стало прямим наслідком інтенсивного приросту їхньої чисельності на тлі скорочення числа етнічних росіян за 1989—2001 рр. Найвищим рівень цієї частки був у Донецькій області та становив 30,26 % у 1989 р. та 44,59 % в 2001 р. [Табл. 2]. Попри зростання дещо нижчим він залишався на Луганщині (27,33 % та 41,60 %) та Харківщині (26,67 % та 41,24 %) [Там само]. У всіх трьох східних областях збільшення рівня частки зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення за 1989—2001 рр. було майже однаковим — 14 % [Табл. 3].

На Сході України завдяки найбільшій чисельності населення залишалася найвищою і частка зросійщених за мовою українців серед загальної кількості населення регіону. Так, у 1989 р. її рівень становив 17,58 %, а в 2001 р. — 27,95 % [Табл. 2]. Приріст був досить значним — 10,37 % [Табл. 3]. Найвищий рівень частки зросійщених за мовою українців серед населення всіх областей України залишався в Донецькій області та становив, відповідно, 20,47 % та 33,41 %; зростання за 1989—2001 рр. становило 12,94 % [Табл. 2, 3]. Тобто, якщо в 1989 р. російськомовним укра-

їнцем був кожен 5-й мешканець Донеччини, то в 2001 р. — уже кожен 3-й.

Досить значною була також і частка зросійщених за мовою українців серед населення Луганської області (відповідно, 17,46 % та 28,64 %), тобто, збільшилася за 1989–2001 рр. на 11,18 % [Там само]. Суттєво меншим був рівень цієї частки серед загальної чисельності населення Харківської області, хоча й тут спостерігалося зростання від 12,84 % у 1989 р. до 18,26 % у 2001 р., тобто на 5,42 % [Там само].

Таким чином, здійснений аналіз матеріалів переписів 1989 та 2001 рр. підтверджує, що на Сході України і за незалежності продовжувалися, як і раніше за радянських часів, процеси мовного зросійщення українців.

Центрально-Західна та Південно-Східна Україна. На основі аналізу матеріалів переписів 1989 та 2001 рр. необхідно зробити такі узагальнення: за ступенем мовної асиміляції українців та за напрямками змін рівня частки зросійщених за мовою серед загальної чисельності українців територія України поділялася на дві частини. В усіх без винятку західних та центральних областях за часів незалежності, незважаючи на відсутність дієвої та системної державної політики забезпечення державного статусу української мови, розгорнулися природні процеси дерусифікації українців, наслідком яких стало скорочення частки зросійщених за мовою українців. До того ж, загалом рівень цієї частки в Центрально-Західній Україні був досить незначним і становив у 1989 р. 3,96 %, а в 2001 р. — 2,91 % [Табл. 2]. За 12 років її рівень зменшився на 1,05 % [Табл. 3].

І навпаки, в усіх без винятку південних та східних областях, а також в АР Крим та Севастополі у 1989–2001 рр. відбувалася, як і за радянських часів, мовна асиміляція (зросійщення) українців. Зокрема, за цей час рівень частки зросійщених за мовою серед загальної чисельності українців у Південно-Східній Україні зріс на 7,77 %, від 25,69 % до 33,46 % [Табл. 2, 3]. Тобто, якщо в 1989 р. в цій частині України кожен 4-й українець був російськомовним, то в 2001 р. через 10 років після здобуття Україною незалежності, — уже кожен 3-й. Завдяки південно-східним областям загалом в Україні за 1989–2001 рр. частка російськомовних українців збільшилася на 2,54 %, від 12,23 % до 14,77 % [Там само].

До цього слушно додати, що і загальна чисельність російськомовних українців збільшилася в Україні загалом, в абсолютних показниках, від 4578390 осіб у 1989 р. до 5544729 — у 2001 р. [Табл. 1]. За 12 років приріст становив 966339 осіб (21,11 %) [3]. Причому це зростання відбулося завдяки Південно-Східній Україні, де за 1989–2001 рр. чисельність зросійщених за мовою українців збільшилася від 3660166 осіб до 4875013, тобто на 1214847 осіб (33,19 %) [4]. У Центрально-Західній Україні абсолютна чисельність зросійщених за мовою українців залишалася відносно меншою, до того ж, вона зменшилася від 918224 осіб у 1989 р. до 669716 — у 2001 р., тобто на 248508 осіб (27,06 %) [5]. Окрім того, в Україні на тлі зростання чисельності російськомовних українців зменшилася кількість україномовних українців: від 32825373 осіб у 1989 р. до 31970728 — у 2001 р., тобто на 854645 осіб (2,60 %) [6]. І це скорочення загальної чисельності україномовних українців в Україні відбулося переважно завдяки східним та південним областям.

Виходячи із цих міркувань, важко погодитися із занадто оптимістичним твердженням авторів передмови до офіційного видання Державного комітету статистики України «Національний склад населення України та його мовні ознаки», насамперед стосовно українців, «що перепис населення 2001 року вперше за останні 40 років зафіксував тенденцію до повсюдного збільшення відносної кількості осіб, які визнають українську мову рідною, при одночасному зменшенні тих, хто назвав рідною російську мову. Причому ця тенденція була зафіксована і в тих регіонах, які традиційно вважалися російськомовними — у Дніпропетровській, Запорізькій, Миколаївській, Одеській, Харківській, Херсонській областях. Виключенням є Донецька і Луганська області, та Автономна Республіка Крим» [7].

На наш погляд, такий висновок не відповідає дійсності, бо в усіх без винятку південних та східних областях, а не лише в Донецькій, Луганській та АР Крим, і як наслідок цього — загалом в Україні, тривало зростання кількості зросійщених за мовою українців та їхньої частки серед загальної чисельності українців.

Небезпека продовження протиприродної мовної асиміляції українства на власній землі не лише тепер, але і в найближчій перспективі виявляється в більшій розповсюдженості російської мови як рідної серед молоді та осіб середнього віку, бо саме на цих вікових групах лежить відповідальність за долю України. Про це свідчать матеріали перепису населення 2001 р.: «Рівень володіння російською мовою [8] серед українців — високий (понад 65 %) у вікових групах від 17 до 55 років, і нижчий — серед літніх людей, а також юних громадян. Українці, які вважають рідною російську мову, в середньому на три роки молодші, ніж ті, що вважають рідною українську мову» [9]. До того ж, саме люди середнього віку та молодь мають найбільший вплив на дітей, і результатом цього впливу може стати мовна асиміляція і наймолодшого покоління українців.

З другого боку, зростання рівня частки зросійщених за мовою українців, як і їхньої чисельності в південно-східних областях, відбулося за рахунок росіян, насамперед тих, що походили з етнічно змішаних українсько-російських родин. Тобто, тих, хто усвідомив себе в 1989 р. не українцями, а росіянами. До речі, за рахунок зміни етнічної самоідентифікації, а не через масову міграцію у 1989—2001 рр., спостерігалося інтенсивне зменшення в Україні чисельності росіян.

За 1989—2001 рр. у Центрально-Західній Україні не відрізнялися за напрямками змін рівні часток зросійщених за мовою українців серед українців та серед загальної чисельності населення. Так, рівень частки російськомовних українців серед усього населення був досить незначним і зменшився від 3,46 % до 2,66 %, тобто на 0,80 % [Табл. 2, 3].

Зворотні напрямки змін спостерігалися в Південно-Східній Україні, де частка російськомовних українців серед загальної чисельності населення і так була суттєво більшою. Зокрема, у 1989 р. її рівень становив 14,69 %, а в 2001 р. підвищився до 21,16 %, тобто на 6,47 % [Там само]. Тому, якщо в 1989 р. серед усього населення Півдня та Сходу України кожен 7-й був російськомовним українцем, то в 2001 р. — уже кожен 5-й. Загалом в Україні завдяки її східним та південним областям продовжувала зростати частка російськомовних українців серед загальної чисельності населення: від 8,90 % у 1989 р. до 11,49 % у 2001 р., тобто на 2,59 % [Там само].

Формально за 1989—2001 рр. у напрямках змін частки зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення в Центрально-Західній та Південно-Східній Україні не існувало. За цей час тривало зростання її рівня в усіх без винятку областях, хоча причини цих змін були різні. Так, у Центрально-Західній Україні частка українців серед російськомовного населення збільшилася від 26,78 % до 33,83 %, тобто на 7,05 % [Там само]. Це зростання відбулося переважно за рахунок центральних областей, натомість у Закарпатській, Івано-Франківській, Львівській та Рівненській спостерігалося зниження рівня, і так доволі незначного, цієї частки. Завдяки тому, що за 1989—2001 рр. у Центрально-Західній Україні кількість російськомовних росіян скорочувалася швидше, аніж зменшувалася чисельність зросійщених за мовою українців, зростала й частка останніх серед російськомовного населення.

У Південно-Східній Україні підвищення рівня частки зросійщених за мовою українців серед загальної чисельності російськомовного населення було зумовлене іншими чинниками. За 1989—2001 рр. рівень частки українців серед російськомовного населення Південно-Східної України суттєво збільшився — на 12,48 %, від 27,17 % до 39,65 % [Там само]. Тому, якщо в 1989 р. за рівнем цієї частки Центрально-Західна та Південно-Східна Україна практично не відрізнялися (26,78 % та

27,17 %), то в 2001 р. відмінності були досить суттєвими (33,83 % та 39,65 %) [Табл. 2].

Характерною ознакою етномовних процесів в Україні за 1989—2001 рр. було зростання чисельності зросійщених за мовою українців на тлі суттєвого скорочення кількості російськомовних росіян і, внаслідок цього, усього російськомовного населення. Так, за цей час чисельність росіян за мовою українського етнічного походження зросла на 966339 осіб (21,11 %), а загальна кількість російськомовного населення в Україні скоротилася на 2624603 особи (15,53 %) завдяки зменшенню числа російськомовних росіян на 3178676 осіб (28,45 %) [10].

Загалом в Україні частка зросійщених за мовою українців серед російськомовного населення збільшилася від 27,09 % у 1989 р. до 38,85 % у 2001 р., або на 11,76 % [Табл. 2, 3]. Тобто, у 2001 р. серед усього російськомовного населення України 4 особи з 10-ти були українського етнічного походження. Інакше кажучи, російськомовне населення сучасної України значною мірою складається не з етнічних росіян, а зі зросійщених за мовою українців, що є безпосереднім наслідком процесів мовної асиміляції.

Таким чином, на основі аналізу статистичних матеріалів переписів населення 1989 та 2001 рр. необхідно зробити висновок про те, що і за незалежної України тривали процеси мовної асиміляції (зросійщення) українців; насамперед це стосується східних та південних областей. Наслідком дії цих асиміляційних процесів стало збільшення рівня частки зросійщених за мовою українців, як і загалом в Україні, не лише серед українців, але й серед російськомовного населення та всього населення.

Мовна асиміляція (зросійщення) українців засвідчує, що державний статус української мови в незалежній Україні, насамперед в її східних та південних областях, дотепер є лише декларацією. Державний статус української мови та український патріотизм — ось ті цінності, що їх повинні визначати всі громадяни України незалежно від їхнього етнічного походження.

[1] *Євтух В.* Етносуспільні процеси в Україні: можливості наукових інтерпретацій. – К., 2004.; *Заставний Ф.* Населення України. – Л., 1993.; *Зінич В.* Сучасні етнодемографічні процеси в Україні. – К., 2004.; *Котигоренко В.* Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні: політологічний концепт. – К., 2004.; *Котигоренко В.* Тенденції в етнічній та етномовній динаміці населення України у 1959–2001 рр. (За матеріалами переписів) // Людина і політика. – 2003. – № 2. – С. 12–24; *Крисаченко В.* Динаміка населення: популяційні, етнічні та глобальні виміри. – К., 2005.; *Курас І.* Етнополітологія. Перші кроки становлення. – К., 2004; *Наулко В.* Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998.; *Орлов А.* Етномовна ситуація в Україні: 1990-ті роки // Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність / За ред. *В. Наулка.* – К., 2001. – С. 90–120.; *Рудницька Т.* Етнічні спільноти України: тенденції соціальних змін. – К., 1998.; *Чирков О.* Центр ваги поросійщених українських мас пересувається на Донбас (російщення українців Донецької і Луганської областей за 13 років – від початку 1989 р. до кінця 2001 р. за статистичними даними) // Українознавство. – 2005. – Ч. 1. – С. 225–228.; *Чорний С.* Українці в Євразії. Чисельність і розміщення за переписами 1897–1990 рр. – К., 2002.

[2] Национальный состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. – М., 1991. – С. 78–86; Національний склад населення України та його мовні ознаки. За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року / О. Осауленко (ред.). – К., 2003. – С. 23, 25, 180–210.

[3] Розрахунки автора за даними таблиці 1.

[4] Там само.

[5] Там само.

[6] Розрахунки автора за джерелами: Национальный состав населения СССР... – С. 78; Національний склад населення України та його мовні ознаки... – С. 23.

[7] Національний склад населення України та його мовні ознаки... – С. 11.

[8] Як рідною та другою.

[9] Перший Всеукраїнський перепис населення: історичні, методологічні, соціальні, економічні, етнічні аспекти / Авт. кол. – Власенко Н., Лібанова Е., Осауленко О. та ін. – К., 2004. – С. 328.

[10] Розрахунки автора за джерелами: Национальный состав населения СССР... – С. 78; Національний склад населення України та його мовні ознаки... – С. 23, 25.

Таблиця 1

Чисельність російськомовних українців (1), українців (2), російськомовного населення (3), всього населення (4) (осіб)

	1989	1989	1989	1989	2001	2001	2001	2001
	1	2	3	4	1	2	3	4
Україна	**4578390**	**37419053**	**16898273**	**51452034**	**5544729**	**37541693**	**14273670**	**48240902**
Захід і Центр	***918224***	***23173624***	***3428754***	***26544655***	***669716***	***22971575***	***1979786***	***25198838***
Захід	**79945**	**8663924**	**617469**	**9713693**	**36587**	**8803330**	**280142**	**9552886**
Волинська	6263	1001329	54258	1058438	3100	1024955	26499	1057214
Закарпат-ська	9333	976749	62510	1245618	5297	1010127	36412	1254614
Івано-Франківська	7787	1342888	67285	1413211	2301	1371242	24984	1406129
Львівська	26984	2464739	240440	2727410	10596	2471033	98286	2605956
Рівненська	9306	1085729	64841	1164241	4574	1123401	31965	1171445
Тернопіль-ська	2812	1126395	29347	1163974	1438	1113516	14562	1138500
Чернівецька	17460	666095	98788	940801	9281	689056	48434	919028
Центр	**838279**	**14509700**	**2811285**	**16830962**	**633129**	**14168245**	**1699644**	**15645952**
Вінницька	31947	1757948	165746	1920783	19688	1674135	83531	1763944
Житомир-ська	42404	1306140	185275	1537604	27300	1254855	91317	1389293
Київ	395491	1863674	1058023	2572212	299026	2110767	648653	2566953
Київська	34880	1729240	210237	1934369	26001	1684803	130526	1821061
Кіровоград-ська	37375	1046984	185931	1228093	33678	1014616	112802	1125704
Полтавська	45026	1536630	230949	1748716	42580	1481167	153513	1621207
Сумська	112703	1220487	304804	1427498	87105	1152034	201050	1296763
Хмельницька	23016	1374749	121191	1521564	11577	1339331	58343	1426649
Черкаська	29303	1381742	157425	1527353	21192	1301183	93079	1398313
Чернігівська	86134	1292106	191704	1412770	64982	1155354	126830	1236065
Південь і Схід	***3660166***	***14245429***	***13469519***	***24907379***	***4875013***	***14570118***	***12293884***	***23042064***
Південь	**1666097**	**8076789**	**6521567**	**13563892**	**2006453**	**8304894**	**5647175**	**12780497**
Дніпропет-ровська	421770	2769560	1440986	3869858	490515	2825781	1136537	3561224
Запорізька	300145	1308038	1012447	2074018	421616	1364095	928616	1926810
Миколаїв-ська	163748	1003591	448308	1328306	181442	1034446	369489	1262899
Одеська	368912	1432737	1235141	2624245	435839	1542341	1030090	2455666
Херсонська	115031	936944	376086	1236970	124907	961584	291483	1172689
Кримська (АР Крим та Севастополь)	296491	625919	2008599	2430495	352134	576647	1890960	2401209
АР Крим	-	-	-	-	292923	492227	1549422	2024056
Севастополь	-	-	-	-	59211	84420	341538	377153
Схід	**1994069**	**6168640**	**6947952**	**11343487**	**2868560**	**6265224**	**6646709**	**10261567**
Донецька	1087509	2693432	3593850	5311781	1612243	2744149	3615461	4825563
Луганська	498955	1482232	1825708	2857031	727403	1472376	1748589	2540191
Харківська	407605	1992976	1528394	3174675	528914	2048699	1282659	2895813

Таблиця 2

Частка російськомовних українців серед українців (1), російськомовного населення (2), всього населення (3) (у %)

	1989	1989	1989	2001	2001	2001
	1	2	3	1	2	3
Україна	**12,23**	**27,09**	**8,90**	**14,77**	**38,85**	**11,49**
Захід і Центр	***3,96***	***26,78***	***3,46***	***2,91***	***33,83***	***2,66***
Захід	**0,92**	**12,95**	**0,82**	**0,42**	**13,06**	**0,38**
Волинська	0,63	11,54	0,59	0,30	11,70	0,29
Закарпатська	0,96	14,93	0,75	0,52	14,55	0,42
Івано-Франківська	0,58	11,57	0,55	0,17	9,21	0,16
Львівська	1,09	11,22	0,99	0,43	10,78	0,41
Рівненська	0,86	14,35	0,80	0,41	14,31	0,39
Тернопільська	0,25	9,58	0,24	0,13	10,60	0,12
Чернівецька	2,62	17,67	1,86	1,35	19,16	1,01
Центр	**5,78**	**29,82**	**4,98**	**4,47**	**37,25**	**4,05**
Вінницька	1,82	19,27	1,66	1,18	23,57	1,12
Житомирська	3,25	22,89	2,76	2,18	29,90	1,96
Київ	21,22	37,38	15,37	14,17	46,10	11,65
Київська	2,02	16,59	1,80	1,54	19,92	1,43
Кіровоградська	3,57	20,10	3,04	3,32	29,86	2,99
Полтавська	2,93	19,50	2,57	2,87	27,74	2,63
Сумська	9,23	36,97	7,89	7,56	43,32	6,72
Хмельницька	1,67	18,99	1,51	0,86	19,84	0,81
Черкаська	2,12	18,61	1,92	1,63	22,77	1,51
Чернігівська	6,67	44,93	6,10	5,62	51,23	5,26
Південь і Схід	***25,69***	***27,17***	***14,69***	***33,46***	***39,65***	***21,16***
Південь	**20,63**	**25,55**	**12,28**	**24,16**	**35,53**	**15,70**
Дніпропетровська	15,23	29,27	10,90	17,36	43,16	13,77
Запорізька	22,95	29,64	14,47	30,91	45,40	21,88
Миколаївська	13,32	36,53	12,33	17.54	49,11	14,37
Одеська	25,75	29,87	14,06	28,26	42,31	17,75
Херсонська	12,28	30,59	9,30	12,99	42,85	10,65
Кримська (АР Крим та Севастополь)	47,37	14,76	12,20	61,07	18,62	14,66
АР Крим	-	-	-	59,51	18,90	14,47
Севастополь	-	-	-	70,14	17,34	15,70
Схід	**32,33**	**28,70**	**17,58**	**45,79**	**43,16**	**27,95**
Донецька	40,38	30,26	20,47	58,75	44,59	33,41
Луганська	33,66	27,33	17,46	49,40	41,60	28,64
Харківська	20,45	26,67	12,84	25,82	41,24	18,26

Таблиця 3

Зміни частки російськомовних українців серед українців (1), російськомовного населення (2), всього населення (3) за 1989–2001 рр. (у %)

	1	2	3
Україна	**2,54**	**11,76**	**2,59**
Захід і Центр	***-1,05***	***7,05***	***-0,80***
Захід	**-0,50**	**0,11**	**-0,44**
Волинська	-0,33	0,16	-0,30
Закарпатська	-0,44	-0,38	-0,33
Івано-Франківська	-0,41	-2,36	-0,39
Львівська	-0,66	-0,44	-0,56
Рівненська	-0,45	-0,04	-0,41
Тернопільська	-0,12	1,02	-0,12
Чернівецька	-1,27	1,49	-0,85
Центр	**-1,31**	**7,43**	**-0,93**
Вінницька	-0,64	4,30	-0,54
Житомирська	-1,07	7,01	-0,80
Київ	-7,05	8,72	-3,72
Київська	-0,48	3,33	-0,37
Кіровоградська	-0,25	9,76	-0,05
Полтавська	-0,06	8,24	0,06
Сумська	-1,67	6,35	-1,17
Хмельницька	-0,81	0,85	-0,70
Черкаська	-0,49	4,16	-0,41
Чернігівська	-1,05	6,30	-0,84



Зимовий костюм міської дворянки. Гродно. 1863 р. (фото з фондів Гродненського державного історико-археологічного музею)



Костюм представників вищих соціальних верств городян. Гомель. Кінець XIX – початок XX ст. (фото з фондів Гомельського палацово-паркового ансамблю)



Костюм повітових міщан. Климовичі. Початок XX ст. (фото з приватної колекції)

ЕТНОРЕЛІГІЙНИЙ СКЛАД НАСЕЛЕННЯ МОГИЛІВСЬКОГО ПОВІТУ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Сергій Чорний

Етнорелігійний склад населення на території колишнього Могилівського повіту формувався відповідно до історичних змін. З приєднанням даної частини Поділля в 1434 році до Польського Королівства тут з'являються польські переселенці, а за ними і євреї. З 1793 року край перейшов до складу Російської імперії, і, відповідно, сюди почали переселятися росіяни. У даній статті розглянуто етнічний та релігійний склад населення Поділля на початку ХХ ст. Саме в цей час з'являються перші ґрунтовні відомості про склад населення повіту. У 1897 році в Російській імперії проводився перепис населення, а в 1906 — обстеження Подільської губернії, за яким було визначено релігійний склад людності.

При визначенні етнічного складу мешканців краю в 1897 році виникають певні труднощі через те, що переписом визначалася тільки рідна мова населення. Багато українців визнавало рідною російську мову, а багато поляків — українську, проте дані про релігійний склад населення, а також про місце народження — допомагають уточнити їхню чисельність. Цінними є дані П. П. Чубинського, який визначив чисельність поляків разом із їхньою соціальною приналежністю.

Значним недоліком перепису 1897 року було і те, що в підсумках показано мовний склад населення тільки за великими адміністративними одиницями — губерніями і повітами, — проте було опубліковано дані про релігійний склад людності в поселеннях з чисельністю мешканців більше 500 чоловік.

Крім перепису автором опрацьовано дані обстеження 1906 року, які дозволяють встановити релігійний склад населення не тільки повітів, але й волостей і майже всіх поселень Подільської губернії.

Загалом досліджень і ґрунтовних праць з етностатистики Поділля небагато, а детальних картосхем — одиниці. Усі найголовніші географічні, історичні, етнографічні відомості про всі поселення Поділля містить праця Ю. Й. Сіцинського «Приходы и церкви Подольской епархии» [1]. Вивченням даної теми займався П. П. Чубинський [2], В. К. Гульдман [3], А. П. Крилов [4], В. В. Малий [5], Л. Л. Місінкевич [6]. Деякі дані зустрічаються в довідниках: «Памятная книжка Подольской губернии…», «Обзор Подольской губернии…», «Сведения о населении Подольской губернии в 1906 году» (Кам'янець-Подільський, 1907), багато відомостей міститься в підсумках переписів: «Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Подольская губерния» (СПб., 1905); «Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным первой всеобщей переписи населения 1897 г.» (СПб., 1905). За підсумками експедиції П. П. Чубинського, К. Л. Моржецький уклав карти: «Карта еврейского населения Юго-Западного края» (СПб., б. р.); «Карта католиков, в том числе поляков, Юго-Западного края», інші картосхеми показували етнорелігійний склад населення Поділля загалом.

Отже, за переписом 1897 року в Могилівському повіті налічувалося 227 672 мешканці, з них українців за мовою — 183 353 чол. (80,53 %); євреїв — 33 036 чол. (14,51 %); росіян — 6 377 чол. (2,8 %); поляків — 4 249 чол. (1,87 %); інших — 657 чол. (0,29 %) [7]. Питома вага етнічних груп була близькою до середньої по Подільській губернії, за винятком дещо вищої частки євреїв. Якщо розглядати міське і

сільське населення, то в містах більшість населення становили євреї (в Могилеві — 54,6 %, у Барі — 57,7 %), там проживала половина росіян, відсоток поляків хоча і був вищим за середній по повіту, проте ¾ їх складали сільські мешканці [8]. Хоча російських сіл у повіті не було, значну частину населення села Балки становили старообрядці (за переписом 1897 року це село показано в складі Бара).

Релігійний склад населення повіту в 1897 році був таким: православні — 174 119 чол. (76,48 %); іудеї — 33 297 чол. (14,62 %); римо-католики — 19 605 чол. (8,61 %); старообрядці — 307 чол. (0,13 %); протестанти — 175 чол. (0,08 %); інші — 169 чол. (0,08 %) [9]. Майже всі православні були росіянами й українцями, майже всі іудеї розмовляли єврейською мовою, проте серед римо-католиків поляки за мовою складали тільки п'яту частину, решта була україномовною. Поляками за етнічною приналежністю були майже всі поміщики римо-католицького віросповідання, частина католиків-міщан і незначна кількість католиків-селян. Більшість поляків мешкала в селах навколо Бара, Лучинця, Сніткова і Шаргорода. У середньому по Подільській губернії частка поляків серед римо-католиків складала 22—40 % [10].

За переписом 1897 року етнорелігійний склад міст Могилівського повіту був таким: у Могилеві українців налічувалося 6 512 (29,18 %); росіян — 2 668 (11,96 %); православних — 8 808 (39,47 %); євреїв — 12 188 (54,62 %); іудеїв — 12 344 (55,32 %); поляків — 684 (3,07 %); римо-католиків — 978 (4,38 %) [11]. Як бачимо, частина євреїв і поляків уважала рідною російську мову, бо чисельність православних є дещо меншою, ніж українців і росіян за мовною ознакою. Розмовляла російською мовою і частина українців, проте точно встановити їх кількість немає можливості. Якщо аналізувати соціальну структуру населення (росіяни складали значну частину адміністрації, аристократії і військових), то росіян за походженням у Могилеві було вдвічі менше, ніж за мовою. Українців і росіян у Барі налічувалося, відповідно, 3 332 (33,38 %) і 485 (4,86 %); православних — 2 639 (26,44 %); старообрядців (усі вони мешкали в передмісті Балки) — 233 (2,33 %); євреїв — 5 764 (57,74 %); іудеїв — 5 772 (57,82 %); поляків — 378 (3,79 %); римо-католиків — 1 332 (13,34 %) [12]. Аналізуючи ці дані, можна зробити висновок, що приблизно 1 тис. римо-католиків уважала рідною українську мову, проте за даними перепису 1926 року етнічних поляків серед них було менше половини.

Етнорелігійний склад сільського населення Могилівського повіту був таким: українці — 173 509 (88,81 %); росіяни — 3 224 (1,65 %); православні — 162 672 (83,26 %); євреї — 15 084 (7,72 %); іудеї — 15 181 (7,77 %); поляки — 3 187 (1,63 %); римо-католики — 17 295 (8,85 %) [13], тобто 14 тис. католиків розмовляло українською мовою, проте етнічних поляків, за даними перепису 1926 року, нараховувалося 5—6 тис. чол.

За оцінкою автора в кінці XIX ст. етнічний склад Могилівського повіту був таким: українці — 181—182 тис. чол.; євреї — 33,3 тис. чол.; поляки — 7 тис. чол.; росіяни — 5 тис. чол.; інші — близько 1 тис. чол.

Цікавими є дані перепису 1897 року про становий склад населення: 97,4 % селян складали українці; 71,4 % містян — євреї; майже половину (49 %) поміщиків становили поляки; 28 % — українці; 23 % — росіяни [14]; тобто головні позиції в суспільстві й економіці повіту займали етнічні меншини — євреї, поляки, росіяни.

Через відсутність детальних даних про етнічний склад сільського населення Могилівського повіту розглянемо його релігійний склад. Отже, за переписом 1897 року православні складали більшість населення в майже всіх селах і містечках (містечками вважали великі поселення, в яких євреї складали більше 10 %), окрім деяких сіл навколо Бара (Шершні, Чемериські Хутори) і Шаргорода (Козлівка, Шостаківка), а також містечок Копайгород, Сніткiв, Шаргород. Відомості 1906 року про населення Подільської губернії показують ще декілька сіл, де православні складали меншість: Адамівка, Лодзіївка, Окладне, Ястрембець у Терешківській волості і Розкіш у Шаргородській — тут переважали римо-католики. Загальна чисельність і відсоток православних у 1906 році були такими:

Таблиця 1. Православні Могилівського повіту за статистикою 1906 року [15]

Волості	Загалом	Православні	%
Бронницька	9740	9605	98,61 %
Вендичанська	10529	10197	96,85 %
Хоньковецька	13764	13328	96,83 %
Сербівська	15578	15062	96,69 %
Кукавська	12039	11429	94,93 %
Мар'янівська	14775	13036	88,23 %
Котюжанська	12067	10636	88,14 %
Яришівська	14336	12470	86,98 %
Озаринецька	9853	8414	85,40 %
Терешківська	20974	17501	83,44 %
Копайгородська	20155	16568	82,20 %
Лучинецька	10621	8225	77,44 %
Снітківська	11658	8631	74,03 %
Шаргородська	21343	11744	55,03 %
Разом	197432	166846	84,51 %

Отже, в Могилівському повіті православні становили більшість населення у всіх волостях, меншим за середній по повіту їх відсоток був у Копайгородській волості (тут проживало чимало іудеїв), Лучинецькій, Снітківській, Шаргородській (переважали іудеї і римо-католики), Терешківській (проживало багато римо-католиків).

Другими за чисельністю в повіті були іудеї. Вони в Польщі мали привілеї, даровані королями Болеславом II і Казимиром III у XIII–XIV ст., тому, зазнаючи утисків і переслідувань у Західній Європі, вони почали активно переселятися до Польського Королівства. Очевидно, що після входження Західного Поділля до його складу в 1434 році сюди активно починають переселятися іудеї. Головними заняттями євреїв у Могилівському повіті були оренда, торгівля і ремісництво. За переписом 1897 року 54,4 % їх чисельності мешкало в Барі і Могилеві, ще 35,6 % — у восьми містечках повіту, тобто тільки кожний десятий єврей мешкав у сільській місцевості. Більше половини населення іудеї складали в містечках Шаргород (72,15 %) і Копайгород (58,31 %) [16]. За відомостями 1906 року частка іудеїв була найвищою саме в тих волостях, у складі яких були містечка. Винятком було село Попівці, де чисельність іудеїв була значною (511 чол. і 14,8 %), проте статусу містечка воно не мало. Докладні дані про іудеїв Могилівського повіту подано в наступних таблицях:

Таблиця 2. Іудеї Могилівського повіту за відомостями 1897 року [17]

Населені пункти	Загалом	Іудеї	%
Шаргород	5529	3989	72,15 %
Копайгород	2950	1720	58,31 %
Бар	9982	5773	57,83 %
Могилів	22315	12344	55,32 %
Яришів	3642	1499	41,16 %
Снітків	2886	1126	39,02 %
Ялтушків	3533	1238	35,04 %
Лучинець	3869	1050	27,14 %
Озаринці	3954	994	25,14 %
Верхівка	1344	251	18,68 %
Попівці	3454	511	14,79 %
Комаровецькі (Барські) Хутори	495	58	11,72 %
Інші поселення	163719	2744	1,68 %
Разом	227672	33297	14,62 %

Таблиця 3. Іудеї Могилівського повіту за статистикою 1906 року [18]

Волості	Всього	Іудеї	%
Шаргородська	21343	5322	24,94 %
Копайгородська	20155	2618	12,99 %
Лучинецька	10621	1210	11,39 %
Озаринецька	9853	1079	10,95 %
Яришівська	14336	1508	10,52 %
Снітківська	11658	1191	10,22 %
Терешківська	20974	1271	6,06 %
Мар'янівська	14775	829	5,61 %
Котюжанська	12067	200	1,66 %
Кукавська	12039	192	1,59 %
Хоньковецька	13764	200	1,45 %
Вендичанська	10529	101	0,96 %
Сербівська	15578	140	0,90 %
Бронницька	9740	82	0,84 %
Разом	197432	15943	8,08 %

Римо-католики на Поділлі з'являються, ймовірно, із середини XIV ст., вже з 1375 року тут існувало Кам'янецьке біскупство. Польська колонізація Поділля продовжувалася весь час перебування краю в складі Речі Посполитої. На території Могилівського повіту найдавнішою римо-католицькою парафією була барська. У кінці XIX ст. в складі Могилівського деканату налічувалося дев'ять парафій: барська, копайгородська, лучинецька, могилівська, озаринецька, снітківська, шаргородська, ялтушківська, яришівська. За переписом 1897 року римо-католики становили більшість населення в таких селах: Шостаківка (91,5 %), Козлівка (69,4 %), Шершні (64,1 %). На відміну від іудеїв, $^{9}/_{10}$ яких мешкало в десяти населених пунктах, римо-католики в Могилівському повіті жили розпорошено — у 31 поселенні, де питома вага їх перевищувала 10 %, налічувалося всього 11,4 тис. католиків або 58 % від загальної кількості [19]. Загалом чисельність римо-католиків у повіті була такою:

Таблиця 4. Римо-католики Могилівського повіту за переписом 1897 року [20]

Населені пункти	Загалом	Римо-католики	%
Шостаківка	1348	1233	91,47 %
Козлівка	877	609	69,44 %
Шершні	626	401	64,06 %
Чемериські Хутори	556	245	44,06 %
Плебанівка	2194	895	40,79 %
Митки	1243	434	34,92 %
Горай	1027	342	33,30 %
Киянівка	623	163	26,16 %
Снітків	2886	738	25,57 %
Конева	945	236	24,97 %
Гибалівка	1756	436	24,83 %
Котюжани	2109	471	22,33 %
Ольчедаїв Вищий	2767	568	20,53 %
Голубівка	552	104	18,84 %
Долиняни	1326	246	18,55 %
Лучинчик	2414	435	18,02 %

Барок	782	128	16,37 %
Хрінівка	1510	245	16,23 %
Теклівка	844	134	15,88 %
Кошаринці	1410	208	14,75 %
Попівці	3454	500	14,48 %
Бар	9982	1332	13,34 %
Лозова	2709	339	12,51 %
Сеферівка	646	78	12,07 %
Супівка	979	109	11,13 %
Комаровецькі (Барські) Хутори	495	54	10,91 %
Серебринець	1754	187	10,66 %
Берлинці Польові	947	98	10,35 %
Грабівці	1098	113	10,29 %
Степанки	956	97	10,15 %
Михайлівці	2153	217	10,08 %
Інші поселення	174704	8210	4,70 %
Разом	227672	19605	8,61 %

За відомостями 1906 року майже ¾ чисельності римо-католиків повіту мешкало в п'яти волостях: Шаргородській (4 277 чол., 20,04 % від усього населення), Сніtківській (1 827, 15,67 %), Лучинецькій (1 183, 11,14 %), Терешківській (2 198, 10,48 %), Котюжанській (10,2 %) [21]. Окрім зазначених поселень відсоток католиків був значним також у селах поблизу Бара (Терешківська волость): Окладному (97,16 %), Адамівці (80,11 %), Ястрембці (63,92 %), Лодзіївці (62,09 %), Пляцині (37,04 %), Войнашівці (12,41 %); поблизу Шаргорода: Розкоші (86,8 %), хуторах Добровольського (43,18 %) і Дьяковського (36,47 %), Коропівні (10,34 %) [22]. Зважаючи на дані перепису 1926 року, етнічними поляками можна вважати римо-католиків у селах Адамівка, Горай, Лодзіївка, Окладне, Сніtків, Чемериські Хутори, Шершні, значну частину католиків у Котюжанах, Плебанівці, у місті Бар.

Росіяни на Поділлі з'явилися в другій половині XVIII ст., коли старовіри, тікаючи від переслідувань, заснували ряд сіл. Другу хвилю переселень можна простежити після приєднання краю до Російської імперії в 1793 році. Серед росіян переважали поміщики, чиновники, військові й духовенство. У Могилівському повіті старообрядницьких сіл не було, проте в селі Балки старовіри становили значну частину населення. Привертає увагу той факт, що за відсутності російських поселень більше 3 тис. чол. у сільській місцевості вказали рідною російську мову. Очевидно, що як і в містах, значну частину російськомовного населення складали українці.

Окрім євреїв, поляків, росіян і українців у Могилівському повіті мешкали також німці (175 чол.), татари (121 чол.), чехи (101 чол.), удмурти (40 чол.) [23].

[1] *Сицинский Ю.* Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета. Выпуск девятый. – Кам'янець-Подільський, 1901.

[2] *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб., 1872–1878.

[3] *Гульдман В.* Справочная книжка Подольской губернии. – Кам'янець-Подільський, 1888; *Гульдман В.* Подольская губерния. Опыт географического и статистического описания. – Кам'янець-Подільський, 1889; *Гульдман В. К.* Населенные места Подольской губернии. – Кам'янець-Подільський, 1893.

[4] *Крылов А.* Населенные места Подольской губернии. – Кам'янець-Подільський, 1905.

[5] *Малий В.* Етнічний і релігійний склад населення Поділля наприкінці XIX ст. – Кам'янець-Подільський, 1995.

[6] *Місінкевич Л.* Єврейська і польська національні меншини Поділля (20–30-ті роки XX ст.). – К., 2001.

[7] Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – СПб., 1904. – Т. 32. Подольская губ. – С. 98–101. Розрахунки автора.

[8] Розраховано за: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – СПб., 1904. – Т. 32. Подольская губ. – С. 98–101.

[9] Розраховано за: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – СПб., 1904. – Т. 32. Подольская губ. – С. 96, 97.

[10] *Гульдман В.* Подольская губерния. Опыт географического и статистического описания. – Кам'янець-Подільський, 1889. – С. 91, 92.

[11] Розраховано за: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – СПб., 1904. – Т. 32. Подольская губ. – С. 96–101.

[12] Там само.

[13] Там само.

[14] Там само. – С. 266–269.

[15] Розраховано за: Сведения о населении Подольской губернии в 1906 году. – Кам'янець-Подільський, 1907. – С. 7.

[16] Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным первой всеобщей переписи населения 1897 г. – СПб., 1905. – С. 162, 169.

[17] Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным первой всеобщей переписи населения 1897 г. – СПб., 1905. – С. 158–170.

[18] Розраховано за: Сведения о населении Подольской губернии в 1906 году. – Кам'янець-Подільський, 1907. – С. 7.

[19] Розраховано за: Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным первой всеобщей переписи населения 1897 г. – СПб., 1905. – С. 158–170.

[20] Там само.

[21] Розраховано за: Сведения о населении Подольской губернии в 1906 г. – Кам'янець-Подільський, 1907. – С. 7.

[22] Там само. – С. 59–61.

[23] Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – СПб., 1904. – Т. 32. Подольская губ. – С. 98–101.

The author states a number of the ethnostatistical researches concerning Podillia and specifically Mohyliv district and gives the data regarding the ethnoreligious population's composition of the latter according to the 1897 and 1906 censuses.

ПОЛІТИЧНЕ РУСИНСТВО НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ *

Микола Мушинка

«Політичне русинство» — явище нове. Правда, його коріння сягає москвофільства (русофільства) другої половини XIX ст. Воно було відновлене в 90-х роках XX ст. й охопило не лише нинішню Закарпатську область України, але й навколишні держави, в яких живуть русини-українці, а саме: Польщу, Словаччину, Угорщину, Румунію, а частково також країни, які межують із цими державами: Чехію, колишню Югославію, Молдову. Перенеслося й за океан.

У кожній із цих країн у 90-х роках XX ст. поряд з українськими організаціями виникли організації, побудовані на ідеї, що русини Закарпаття (в історичному значенні цього терміна) є окремим східнослов'янським народом і їх не можна вважати складовою частиною українського народу [1]. В деяких із вищеназваних держав (Угорщині, Чехії, Словаччині, Польщі, Сербії, Хорватії, Молдові та ін.) русини офіційно визнані окремою національністю і як національні меншини одержують від урядів своїх держав фінансову підтримку для культурних програм. В Україні, де ця проблема є найбільш пекучою, ставлення до русинів як окремої національності є неоднозначним. З одного боку, уряд, згідно з Хартією людських прав, не забороняє нікому вважати себе русином, однак не вважає русинів національною меншиною, а лише етнографічною групою українського народу, що цілком логічно. Під час останнього перепису населення 2004 року цим правом скористалося біля 10 тис. людей, що складає 0,12 % населення області. 80,5 % населення Закарпатської області ідентифікували себе з українською, 12,1 % — з угорською, 2,6 % — з румунською, 2,5 % — з російською, 2,3 % — з іншими національностями (словацька, білоруська, німецька та ін.) [2]. З другого боку, уряд України в «політичному русинстві» не без причин вбачає сепаратистський рух, спрямований на відокремлення Закарпатської області від України і створення з неї спочатку автономної області (за зразком Криму), а в кінцевому результаті — самостійної держави під протекторатом іншої держави.

Цей рух має своїх прихильників в обласній раді та держадміністрації Закарпатської області, які дозволяють проводити на території Закарпатської області явні антиукраїнські акції [3]. Варто зауважити, що в засобах масової інформації, зокрема західних та в інтернеті, прихильники політичного русинізму мають набагато більше простору, ніж його критики.

Головним «ідеологом» політичного русинства є професор Павло Роберт Маґочій — завідувач кафедри українських студій Торонтського університету. Його ставлення до «русинського питання» є неоднозначним. В англомовних публікаціях, призначених для західної наукової громадськості [4], він називає закарпатських русинів складовою частиною українського народу, а їхню мову — діалектом української мови. У монографії «Історія України» на їхнє означення він вживає етнонім «русини/українці», а про територію поселення русинів пише: «Це найзахідніший край української території» [5].

Натомість у науково-популярних працях, призначених для широкої громадськості, зокрема для закарпатських українців, він називає «карпаторусинів» окремим народом. П. Маґочій був ініціатором проведення всіх десятьох «Світових конгресів русинів» антиукраїнського спрямування. На кожному з них він виголосив головні доповіді. Доповіді з перших сімох конгресів видано навіть окремою книжкою [6].

Як авторитетний вчений П. Маґочій вів і далі продовжує успішно вести переговори з високими представниками окремих держав (у тому числі й України) у справі надання русинам

статусу окремої національності, заснування для них наукових та громадських установ тощо.

Свою основну книгу про історію карпаторусинів від найдавніших часів до XXI ст. (видану русинською, українською, словацькою, англійською та румунською мовами; а готуються її видання російською та іншими мовами) він опублікував в Ужгороді під назвою «Народ нізвідки», чим наочно підкреслив самобутність цього народу, генетично не пов'язаного з народом по ту сторону Карпат. У рекламній довідці про книгу «Народ нізвідки» автор заявляє: «*Це книга — про народ, який із давніх давен обрав колискою свого існування на Землі божественної краси Карпати та на своєму шляху в сучасний світ витримав чимало випробувань долі, подекуди жорстоких та трагічних, але й сьогодні зберігає вірність заповітам пращурів*» [7]. Отже, карпаторусини, на його думку, це народ, який на свою територію прибув «нізвідки», так би мовити — «упав з неба». За його підрахунками, русинів у світі нараховується 1 654 500 осіб, із них в Україні — 740 000, у США — 620 000, у Словаччині — 130 000, у Польщі — 60 000, в інших країнах (Сербії, Румунії, Чехії, Угорщині, Хорватії, Канаді та Австралії) — від 20 000 до 2500. Офіційна статистика в усіх цих країнах нараховує 94 100 русинів [8]. На підставі чого він зарахував до русинської національності 730 000 громадян Закарпатської області, які при офіційному переписі населення 2004 року задекларували українську національність або 607 500 громадян США, які вважають себе американцями — не відомо. Ідею про самобутність «русинського народу» і його відрубність від народу українського П. Маґочій підкреслив і в ряді інших праць. Існує навіть об'ємна книжка про професора П. Маґочія як «спасителя» русинів [9]. Правда, є багато солідних наукових праць, які заперечують концепцію П. Маґочія щодо існування окремого русинського народу. З них на перше місце слід поставити праці нині вже покійного київського карпатознавця Олекси Мишанича [10].

«Теоретиком» сучасного «політичного русинізму» можна вважати багатолітнього наукового співробітника Інституту слов'янознавства АН СРСР в Москві та головного редактора журналу «Советское славяноведение» професора Івана Попа, який від 1994 року живе в м. Хеб (західна Чехія). Його найвизначнішою працею є російськомовна «Энциклопедия Подкарпатской Руси» (далі — ЭПР), яку видано в Ужгороді вже двома виданнями, а в Празі — у перекладі чеською мовою [11]. Слід зазначити, що видавцем і спонсором усіх трьох видань є Carpatho-Russian Ethnic Research Centre USA (Карпатоpосійський етнологічний науково-дослідний центр США). Не «карпаторуський», не «карпаторусинський», а «карпатоpосійський» науково-дослідний центр! У першому виданні ЭПР цій установі дано таку характеристику: «*Карпато-русский этнологический научно-исследовательский центр основан в 1980 в Форт Лаудердейл (Флорида, США) священником Андреем Ивановичем Шабаком и его сыновьями Константином (Президент) и Андреем (Вице-президент) для объективного освещения карпато-русской проблематики*» [12].

У другому виданні ЭПР це гасло відсутнє, а засновника науково-дослідного центру А. Шабака названо «*карпатоpосійським громадським діячем в середовищі русинських імігрантів в США*», священиком «*Карпатоpосійської* (sic!) *православної церкви*». У статті про його сина, нинішнього президента Карпатоpосійського дослідного центру К. Шабака, автор підкреслює, що він — співавтор «*Карпатоpосійсько-англійського словника*», «*Карпатоpосійської бібліографії*», редактор журналу «*Карпатоpосійські відгуки*», а нині готує до друку англомовне видання ЭПР І. Попа. «*Живучи на Пряшівщині,* — мовиться в статті про о. Андрія Шабака старшого, — *він був великим прихильником Общества им. А. Духновича, символом якого був загальноросійський трикольорний національний прапор, зовнішній знак того, що ми росіяни, що ми частина великої російської нації*» [13]. Віце-президента Карпатоpосійського дослідного центру ЭПР характеризує як «*карпатоpосійського активіста*» [14].

Карпатоpосійський науково-дослідний центр від самого початку був інститутом трьох людей, зате людей надзвичайно багатих, спроможних фінансувати десятки антиукраїнських проектів і навіть видавати окремий журнал *«Карпаторусские отзвуки»* («Carpatho-Russian Echoes») — англійською та російською мовами, завданням якого було *«відродити російську свідомість серед закарпатської імміграції»* [15]. Звідки у православного священика та його двох синів (із яких один також священик) такі величезні кошти для антиукраїнської діяльності, не важко здогадатися...

Видавці та спонсори ЭПР є продовжувачами тієї генерації «карпатоpосів», які не визнавали і нині не визнають українців окремим народом, а вважають їх (у тому числі й «карпатських русинів») складовою частиною російського народу.

Цілком зрозуміло, що українські науковці, переважно із Закарпаття, вже перше видання енциклопедії І. Попа зустріли гострою критикою. Застереження викликала вже сама назва. Як відомо, під назвою «Підкарпатська Русь» Закарпаття існувало лише впродовж 1919—1938 років, а І. Поп застосував її до всієї історії — від найдавніших часів до сучасності. Професор О. Мишанич аналізу й оцінці ЭПР присвятив окрему брошуру [16], в якій вказав на її конкретні недоліки та явне політичне українофобське спрямування.

ЭПР, разом із двома виданнями англомовної енциклопедії історії та культури русинів, упорядкованими І. Попом у співавторстві з П. Маґочієм (*Encyklopedia of Rusyn History end Culture*, Toronto 2002, 2005), була піддана фаховій критиці історика Ернеста Гийделя. Переклад його рецензії з української на русинську мову пізніше з'явився й на сторінках неофіційного органу Світового конгресу русинів — двомісячника «Русин» — у чотирьох його номерах [17].

І. Поп відповів своїм критикам, зокрема О. Мишаничу, окремою брошурою [18]. А в другому виданні ЭПР (2006 року) усіх «українофілів» покарав тим, що вилучив їхні імена зі своєї енциклопедії, і не лише тих, які приїхали на Закарпаття в післявоєнний період (І. Поп їх презирливо називає «зайдами» — «пришельцями»), але й місцевих діячів української орієнтації. А такою є майже вся післявоєнна закарпатоукраїнська інтелігенція: викладачі вузів, працівники науково-дослідних установ, культурно-освітніх інституцій та організацій, письменники, художники, редактори газет, журналів тощо.

Отже, у другому виданні ЭПР можна знайти десятки імен третьорядних «русинських» письменників, науковців, художників, біографії чужинців (росіян, чехів, словаків, угорців, поляків), які написали про Закарпатську Україну кілька статей (або лише побували в цьому краї).

Наприклад, є там стаття про «російського русиніста» Махаїла Дронова (1980 р. н.), який ніби «*с середины 90-х годов* [тобто від 15 років життя. — *М. М.*] *изучает карпаторусинскую проблематику*». У 2002 році Москва вислала його вивчати цю проблематику на кафедру історії й архівної справи Пряшівського університету. І. Поп дає студентові третього курсу таку характеристику: «*Дронов первым среди русских русинистов признал и научно обосновал самобытность русин и русинского народа, его принадлежность к центральноевропейской сфере, кардинальное отличие менталитета русин от менталитета русских и украинцев, самостоятельность русинського языка как четвертого восточнославянского*» [19]. Виходить, що студент є геніальним ученим: істориком, етнопсихологом та мовознавцем в одній особі. І в кожній із цих наук був першовідкривачем! Здивований читач, прочитавши ці рядки, має право запитати: А в якій праці студента Дронова все це «обосновано»? Нема такої праці! Усе це вигадка фантазії І. Попа, який видає бажане за дійсне. У той час на даній кафедрі працював і я. Отже, М. Дронов був і моїм студентом. Може він у майбутньому «обґрунтує» все те, що І. Поп приписує йому вже зараз, однак досі він не написав жодної наукової праці, яка б давала І. Попові право на таку ви-

соку оцінку студента. Це лише один із багатьох десятків подібних випадків.

У другому виданні ЭПР не знайдемо імен українських науковців, які присвятили ціле життя дослідженню історії та культури Закарпаття: академіків, докторів наук, професорів університетів, лауреатів Шевченківської премії та інших престижних нагород, таких як Василь Ґренджа-Донський, Степан Сабол (Зореслав), Вікентій Шандор, Марко Бараболя (І. Рознійчук), Олекса Мишанич, Йосиф Дзензелівський, Павло Чучка, Олена Рудловчак, Михайло Мольнар, Петро Скунць, Іван Чендей, Микола Веґеш, Оксана Ганич, Павло Федака, Володимир Сливка та десятки інших. Немає навіть таких дослідників закарпатоукраїнської історії, фольклору та літератури, як М. Драгоманов, В. Гнатюк та І. Франко. З церковних діячів немає там єпископів Павла Ґойдича та Василя Гопка, яких Ватикан недавно виголосив блаженним. Не залучив він у друге видання ЭПР навіть свого колишнього однодумця та співавтора П. Маґочія, який здається йому занадто «поміркованим».

Окремі статті в ЭПР присвячені найменшим часописам, що виходили на Закарпатті так званим «язичієм», нинішньою «русинською» мовою по-угорськи, по-російськи, по-чеськи або й узагалі не виходили, а були лише задумані (наприклад, «Словесность» А. Кралицького). Зате майже зовсім немає кількох десятків закарпатських україномовних газет і журналів післявоєнного періоду.

Автор усе українське (за його термінологією «українофільське») вважає негативним явищем. У вступі до другого видання він обґрунтовує свою позицію негативним ставленням київських науковців до першого видання ЭПР на її обговоренні працівниками Інституту суспільних наук НАНУ в Києві. Головного доповідача, нині покійного О. Мишанича («некий О. М-ич»), він називає *«манкуртом»*, *«человеком с извращенным сознанием, в профессиональном отношении беспомощным»*, який ніби *«отрабатывал свои тридцять сребренников»* і дозволив собі критикувати *«работу професионального историка и политолога — гражданина дружественной страны, Чешской республики»* [20] (так він характеризує самого себе).

Українським вченим І. Поп дорікає, що ніхто із присутніх на обговоренні ЭПР у Києві не заступився за нього. За це він вирішив покарати їх вилученням їхніх імен зі своєї енциклопедії, так само, як вилучали імена «українських буржуазних націоналістів» із радянських публікацій. Очевидно, під час перебування в Москві І. Поп досконало засвоїв більшовицькі методи боротьби з «ворогами народу» й успішно застосовує їх і до своїх сучасних публікацій. Єдиним критерієм «вини» «вилучених» дослідників була українська національність. *«Исходя из подобной реакции украинской ученой элиты* — пише він у кінці вступного слова, — *из текста второго издания ЭПР мы* [тобто Іван Поп. — *М. М.*] *исключили био-библиографические материалы об* ***абсолютном большинстве украинских деятелей***» [підкреслення наше. — *М. М.*] [21]. Ось тобі «объективное освещение карпаторусской проблематики»!

Не дивно, що й друге видання ЭПР (яке автор у вступі характеризує як «солидное академическое научное издание, созданное на современном уровне европейской энциклопедики») зазнало нищівної критики. Публіцист Іван Гвать влучно назвав ЭПР «димовою шашкою» [22]. І ця «димова шашка», видана на російські гроші посередництвом російського православного батюшки із США о. Андрія Шабака та його синів російською мовою в центрі Закарпатської України — Ужгороді, має конкретного адресата й конкретне політичне спрямування. Її завданням є підготовка ґрунту для експансії політичного впливу Росії в цьому регіоні посередництвом політичного русинства. Згідно зі стратегічними планами Москви, русинство є лише перехідним етапом до цілковитої русифікації цього регіону (про що буде мова далі). Професор І. Поп, вихований у Москві радянською комуністичною ідеологією, виявився в цій грі поважною фігурою.

У подібному антиукраїнському дусі написані й інші праці І. Попа, видані чеською мовою в Празі, зокрема: «Підкарпатська Русь» [23], «Історія Підкарпатської Русі в датах» [24] та «Постаті історії, науки і культури Підкарпатської Русі» [25]. Остання праця є, по суті, перекладом другого видання ЭПР. Переклад автор не наважився назвати «енциклопедією», щоб не осмішити себе перед чеським читачем. У вступі він називає свій твір «*словником постатей, які діяли на території південнокарпатських русинів, або цікавилися нею з наукової, політичної або культурної точки зору*» [26]. І в цьому «словнику» ми марно б шукали імена українських діячів, які повністю відповідають цим критеріям. Антиукраїнський характер праці І. Поп підкреслив уже в першому абзаці свого вступу. Там він характеризує Україну як «*державу, політична еліта якої, духовно сформована в атмосфері централізованої тоталітарної державної системи СРСР, не визнає ні самобутності русинів як народу, ні самостійності його історії, відмінної від української*» [27]. Визволення Закарпаття Червоною Армією від угорської фашистської окупації І. Поп вважає «анексією», а договір між Радянським Союзом і Чехословаччиною про приєднання Закарпатської України до Радянської України — «русинським Мюнхеном» [28].

Шеф-редактор видавництва «Libri» Ф. Гончак представляє І. Попа чеській громадськості як «*русинського патріота, переслідуваного в період сталінських репресій, а по розпаді СРСР — українськими націоналістами*» [29]. Нагадаймо, що «сталінські репресії» висунули І. Попа на пост головного редактора всесоюзного академічного журналу «Советское славяноведение», а «українські націоналісти» після розпаду СРСР призначили його на посаду директора Інституту карпатознавства Ужгородського державного університету. Та коли він там почав впроваджувати явну антиукраїнську політику, сказали йому «Досить!» І професор І. Поп, духовно споріднившись із Шабаками із США, пішов на службу до них, щоб за чужі гроші паплюжити рідну землю. І, як бачимо, він робить це не без успіху.

У чеськомовному виданні енциклопедії І. Поп «помилував» кількох діячів української культури Закарпаття та залучив їх до свого «словника», однак жодному з них він не простив «націоналістичну» діяльність, яку оцінює вкрай негативно. Наприклад, на найвизначнішого закарпатоукраїнського письменника міжвоєнного періоду Василя Ґренджу-Донського він наклеїв такі ярлики: «levicový ukrajinský nacionalista», «hlasatel ukrajinského iredentismu», «horlivý ukrajinizátor Rusinů na východním Slovensku» тощо [30]. На такі характеристики не спромоглися навіть радянські органи влади, які до смерті не допускали В. Ґренджу-Донського до післявоєнної радянської преси.

Зате лідерові москвофільського руху на Закарпатті та в США Алексію Геровському він присвятив статтю на три сторінки [31], у якій дає йому високу позитивну оцінку. Таку саму оцінку він дав і творцеві «*svébytného uhro-rusínského národa, odlišného od východoslovanských národů*» Міклошу Козмі — регентському комісарові «Карпатської землі» (Kárpátolia terület; 1940—1941) [32], який ніколи не приховував своїх фашистських поглядів і до самої смерті послідовно впроваджував їх у практику.

Виникає враження, що головним завданням чеськомовних праць І. Попа, друкованих на кошти згадуваного вже Карпаторосійського етнологічного науково-дослідного центру США (про що зазначено на титульному аркуші кожної книжки), було викликати у чеського читача ненависть до України.

Ясна річ, що й у чеськомовному виданні енциклопедії дано високу позитивну оцінку спонсорам та меценатам видання — чотирьом членам сім'ї Шабаків — карпатоpосійським москвофілам із США: двом Андріям, Константинові та матушці Анні Михайлівні [33].

Із післявоєнних діячів Пряшівщини до «словника» І. Попа потрапили лише троє: Франтішек і Петро Крайняки та Василь Турок-Гетеш. Останнього він характеризує так: «*Nejvýznamnější představitel rusínského*

národního hnutí na Slovensku, dramaturg, režisér, herec a divadelník...21 let učil na gymnáziu v Prešově...V 80 letech se jeho působištěm stalo prešovské Duchnovičovo divadlo» [34]. Те, що В. Турок працював учителем Пряшівської української гімназії і був драматургом Українського національного театру, І. Поп замовчав.

Сповненою злоби та ненависті є стаття І. Попа про генерала Людвіка Свободу, якого автор вважає безхарактерною людиною, яка міняла свої політичні погляди залежно від обставин. За його переконанням, Л. Свобода був «*tajný komunista, ale zřejmě i agent NKVD*» [35].

Не менше злоби та ненависті й у статті про Августина Волошина, який ніби був «*zastáncem uherského vlastenectví a v listopadu 1918 stál u zrodu promaďarské Uherské národní rady v Užhorodě... V době politické krize 1938, A. Vološin se stal figurkou na šachovnici německých tajných služeb. Neustávním způsobem (vyhláškou autonomní vlády) změnil název kraje z Podkarpatské Rusi na Karpatskou Ukrajinu... V tzv. ukrajinském hnutí na Podkarpatsku v době první a druhé ČSR byl Vološin pouze nastrčenou figurkou ukrajinských nacionálních radikalů z Haliče a nacistů*» [36].

Самого себе І. Поп характеризує так: «*Historik, bohemista a rusínista, kulturolog a politolog... Po rozpadě SSSR doufal, že se rozpadl i jaltský systém, jehož obětí se Podkarpatská Rus stala. Doufal v návrat rodného kraje do střední Europy, zrušení ustanovení čs.-sovětské smlouvy z roku 1945, tohoto rusinského Mníchova...V roce 1992 se vrátil na univerzitu do Užhoroda, byl jménovan ředitelem Ústavu karpatologie a spolu s dalšími začal usilovat o uznání svébytností Rusínů, o autonomii Podkarpatské Rusi... V roce 1994 byl i s rodinou vyštván a odešel do České republiky*» [37].

Яка країна в світі платила б гроші людині за те, що вона підриває її суверенітет?

Третім найвизначнішим діячем політичного русинства на Закарпатті в сучасності є настоятель кафедрального храму Української православної церкви Московського патріахату о. Димитр Сидор, голова Сойму підкарпатських русинів та ініціатор заснування Європейського конгресу підкарпатських русинів. Він виявився не лише «реалізатором» ідеологічних і політичних концепцій П. Маґочія та І. Попа, але й перевершив їх і довів до крайнього радикалізму та абсурдності.

28 жовтня 2008 року він з тихої згоди закарпатських державних органів скликав до Мукачева II Європейський конгрес підкарпатських русинів, на підтримку якого прибуло понад п'ятсот російських активістів із політичної партії «Родіна» («Батьківщина»). Делегати конгресу висунули урядові України ультиматум: якщо до 1 грудня 2008 року русинам не буде надано автономію, то вони проголосять самостійну державу («государство») — «Республіку Підкарпатська Русь» під «покровительством Росії».

Оскільки Уряд України не виконав ультиматуму, його автори й справді 2 грудня 2008 року проголосили Закарпатську область України самостійною державою, з її самозваним урядом (прем'єр-міністр П. Гецько), парламентом (Народною Радою; голова М. Миколин), міністрами, депутатами, державним гербом, гімном тощо. Ясна річ, що така явно антидержавна діяльність невеличкої групи авантюристів, спрямована на роз'єднання України як держави, суперечить Конституції та законам України. Прокуратура області розпочала проти зачинателів цієї авантюри, головним чином проти її лідера Д. Сидора, кримінальну справу, однак крім «обшуку» на його квартирі та в канцелярії ця справа далі не поступила.

Д. Сидор антиукраїнську політичну діяльність проводить ще з більшою інтенсивністю: дає антиукраїнські інтерв'ю закордонним засобам масової інформації, де відверто говорить, що Україна повинна розпастися і на її руїнах мають виникнути нові держави, у першу чергу «Підкарпатська Русь». В інтерв'ю пряшівській русинській газеті «Info Русин» він, між іншим, заявив: «*Я вважаю що Україна завтра або післязавтра розпадеться... Якщо ми* [підкарпатські русини. — *М. М.*] *і Кримська область відділимося від України*,

ніхто міцний нас не захистить... Коли нас не хоче ні Європа, ні русини з навколишніх держав нас не хочуть підтримати, наші дальші поступування будуть спрямовані в Євро-Азійську зону, де маємо більше порозуміння і підтримку» [38]. Здається, що Д. Сидор конче хоче стати «мучеником Підкарпатської Русі», сподіваючись, що після арешту його проголосять «святим» [39].

Проти проголошення Підкарпатської Русі окремою державою виступили й менш радикальні русинські організації Закарпатської області та за її межами, зокрема в Словаччині, Польщі, Угорщині та Румунії, лідери яких побоюються, що о. Сидор захоче приєднати до своєї новоствореної «держави» і їхні історичні землі. А вони туди не хочуть. Від політичних амбіцій Д. Сидора відмовилися і його колишні однодумці П. Маґочій та В. Падяк. Останній в одному з інтерв'ю дав таку характеристику самозваному лідеру карпатських русинів: «*Те, що виголошує пан Д. Сидор і члени Сойму підкарпатських русинів є, так би мовити, комедія. Своїми поступками він лише виводить русинів на сміх і дискредитує їх у світі. Та ж антидержавними висловлюваннями він може викликати в Україні лише замішання. Пан Сидор за російські гроші робить антиукраїнську політику, що аж ніяк не може допомогти русинам. Він вже не знає, яким способом звернути на себе увагу, тож обрав такий шлях. На Закарпатті він вже не має у людей жодного респекту. Коли кандидував за мера міста Ужгорода, одержав шість відсотків голосів*» [40].

Радикально настроєні сили новопроголошеної держави Підкарпатська Русь, вирішили заснувати нову «всесвітню» русинську організацію «Світовий конгрес підкарпатських русинів», опозиційну до існуючого вже Світового конгресу русинів, очолюваного П. Маґочієм. Заохочені Москвою, вони вирішили провести Установчий з'їзд новоствореної організації наприкінці квітня 2009 року в Берліні, однак за кілька днів до запланованого відкриття змінили місце його проведення на м. Пардубіце в Чеській Республіці. Колишній «прем'єр-міністр Временного правительства Підкарпатської Русі» Іван Туряниця (який нині постійно мешкає і працює в м. Нітра в Словаччині) на питання, чому дійшло до раптової зміни місця проведення конгресу, відповів: «*Тому, що в Німеччині на нас чекало українське КҐБ, а ми вже не можемо далі толерувати кривди України по відношенні до русинів*» [41].

Перший Світовий конгрес підкарпатських русинів із великою помпезністю було відкрито в найлюксовішому готелі м. Пардубіце «Євро» за участі 96 «*нагнаних людей, які не мали найменшого поняття, що таке русинство*» [42]. За підготовленим сценарієм конгресом керував голова «Общества подкарпатських русинов в Росии» Ладислав Левович — російською літературною мовою. Російською мовою виступали й усі «делегати» конгресу. На питання журналістки чому на з'їзді не було української мови, голова новоствореного «Общества підкарпатських русинів в Чеській республіці» Василь Паук відповів: «*Тому, що наші люди не розуміють українську мову. З історичного і граматичного боку їм ближча мова російська... Ми і надалі будемо користатися російською мовою на знак протесту проти України, бо ця країна нам, русинам, ніколи нічого доброго не дала*» [43].

Президентом Світового конгресу підкарпатських русинів у Пардубіце було обрано одного з найбагатших людей Чеської Республіки — українського мільйонера Василя Джуґана, уродженця Тячівського району. Він, за його власними словами, у Чехії забезпечує роботою «*700 закарпатців, які не те що дома не мають роботи, але піддані там асиміляційним тенденціям, репресіям, погрозам з боку української влади. Єдиним виходом з даної ситуації*, — заявив новообраний президент в інавгураційній промові, — *є створення окремої держави "Підкарпатська Русь" з власною самоуправою і відокремленням від України... Єдиною державою, яка подала нам руку допомоги була Росія*» [44].

У кінці з'їзду було прийнято «Декларацію», перший пункт якої звучить так (подано з незначними скороченнями):

«*Ми, делегати I. СКПР майбутнє нашої держави і головну її мету бачимо в такій формі:* Назва держави — *Республіка Підкарпатська Русь*. Столиця — *Ужгород*. Державний символ — *герб з червоним ведмедем*. Валюта — *1 тис*. Державні мови — *русинська та російська*. Час — *центрально-європейський*. Статус республіки — *демілітаризована зона з міжнародною гарантією республіки Російська Федерація*. Економічна система — *повернення 23 мільярдів євро від України, які вона заборгувала Підкарпатській Русі за 18 років протиправного керівництва*. Транзитна інфраструктура — *газово-транзитна система, залізні дороги, електрична мережа, автошляхи. Всі транзитні договори евідовані Україною в день заснування республіки Підкарпатська Русь буде анульовано і буде підписано нові договори* [45], *які вже зараз є в стадії підготовки*» [46]. Гадаю, що коментарі до цієї «Декларації» — зайві.

Офіційне проголошення держави Підкарпатська Русь вже раніше було призначене на 1 грудня 2009 року [47]. До цієї дати мали б відбутися переговори самозваного «уряду» з окремими країнами про міжнародне визнання Республіки Підкарпатська Русь.

Новостворений уряд держави Підкарпатська Русь вже подав на обговорення «Проект Конституції Республіки Підкарпатська Русь» [48] та надрукував паспорти своєї держави [49]. Було надіслано відкритого листа (російською мовою) делегатам і гостям X Світового конгресу русинів, який засідав 4—6 червня 2009 року в Руському Керестурі (Сербія) та Петровцях (Хорватія). Лист (підписаний Президентом Світового конгресу Підкарпатських русинів В. Джуґаном, Головою Європейського Національного конгресу Підкарпатських русинів о. Д. Сидором, Прем'єр-міністром Уряду Республіки Підкарпатська Русь П. Ґецьком та Головою Національної Ради Підкарпатської Русі В. Микулином) сповнений жовчі та ненависті до України. У ньому сигнатари зараховують себе до «*новой поросли русинських политиков, мыслящих по-новому, без страха перед режимом, образованных, в совершенстве владеющих технологиями инфомационных войн, хорошо понимающих сильные и слабые стороны своей, вызывающей тревогу ситуации*» [50]. Він закінчується словами: «*У нас нет выбора, нет альтернативы. Ясно, что только общими усилиями, создав выстраданное веками свое материнское государство — Подкарпатскую Русь — позволит нам, рассеянным по всему миру русинам, если прибегнуть к библейским аналогам, блудным сыновьям и дочерям своего народа, в свое время вернуться на порог "Отчего Дома"*» [51]. Делегати й гості конгресу даного листа не читали й не обговорювали, не маючи бажання навіть ступати на поріг такого «Отчего Дома».

Щоб надати резолюції пардубіцького конгресу «юридичної» сили (рішення, прийняті за кордоном, переважно громадянами інших країн, можуть виявитися сумнівними), о. Сидор 30 травня 2009 року скликав до Мукачева Третій європейський конгрес підкарпатських русинів, на якому його було обрано президентом цієї організації, а до її назви долучено прикметник «народний» — Європейський народний конгрес підкарпатських русинів. Мукачівський «народний» конгрес затвердив усі рішення пардубіцького конгресу, включно з «Декларацією про заснування самостійної держави Підкарпатська Русь» [52].

Прем'єр-міністр Республіки Підкарпатська Русь Петро Ґецько в інтернеті заснував свій власний російськомовний «Журнал» (http: // getsko-p.livejournal.com), у якому майже щодня публікує антиукраїнські статті, спрямовані на роз'єднання України, відокремлення від неї Закарпатської області й затвердження на міжнародній арені Республіки Підкарпатська Русь. 12 липня 2009 року він на сторінках свого «Журналу» опублікував статтю «*Украинский профессор Мушинка прогнозирует, что Украина не доживет до своего 18 летнего возраста*», в якій без зазначення джерела та

будь-якого доказу приписує мені вислови, яких я ніколи й ніде не сказав і не написав. Це — груба провокація самозваного «прем'єра» спрямована на те, щоб скомпрометувати мене в очах українського уряду й української громадськості. Такий метод боротьби з інакодумцями автор засвоїв із практики НКВД, яке в 30—50-х роках XX ст. публікувало явні наклепи на чесних людей, не даючи їм можливості боронити себе. На щастя, ми живемо не в тоталітарних, а демократичних державах і мені репресії не загрожують.

Я твердо переконаний, що політичне русинство невеличкої групи авантюристів, насаджуване й фінансово підтримуване закордонними силами, — явище тимчасове. Воно не має масової підтримки населення. У процесі укріплення української держави воно заникне. Та легковажити його не можна.

* * *

Кілька слів про сучасний стан політичного русинства на моїй малій батьківщині — Пряшівщині у Словаччині.

Як відомо, у березні 1945 року в Пряшеві було засновано Українську Народну Раду Пряшівщини (УНРП), як репрезентативний орган українського населення цього краю. Від самого початку УНРП мала не лише прорадянський, але й проросійський характер. У 1949 році комуністичний уряд Чехословаччини ліквідував УНРП, а на її місці 1951 року було засновано Культурний союз українських трудящих (КСУТ), діяльність якого була звужена лише до сфери культури.

За майже сорок років свого існування КСУТ, із широко розгалуженим апаратом штатних і позаштатних співробітників, здійснив велику роботу в сфері розвитку освіти, преси, народної художньої самодіяльності, літератури, мистецтва тощо. Його діяльність, однак, велася в дусі комуністичної ідеології. За наказом комуністичної партії, всі колишні російськомовні організації та установи, включно зі школами всіх типів, були на початку 50-х років адміністративно перетворені в українські без належної підготовки населення до такої радикальної зміни. А етнонім русин, дуже популярний серед населення, було в адміністративному порядку замінено етнонімом українець, незважаючи на те, що українцями на початку так званої «українізації» вважала себе лише незначна частина населення, головним чином, переселенці з Галичини.

Після падіння комуністичного режиму в Чехословаччині 1989 року виникло питання: «Як далі»? Після довгих дискусій національно свідома інтелігенція Пряшівщини (яка природним шляхом дійшла від русинства й русофільства до українства), вирішила не відмовлятися від новопридбаної української національності, але й не заперечувати традиційний етнонім русин, тобто піти шляхом галицьких народовців кінця XIX і початку XX ст. (І. Франко, М. Грушевський, О. Колесса та ін.), які паралельно застосовували етнонім русин і українець у формі русини-українці з прикметником русько-український. Отже, кожен може вважати себе русином або українцем, однак тут не йдеться про дві, а про одну спільну національність.

Позачерговий з'їзд КСУТ 20 січня 1990 року, в якому взяло участь 342 делегати та 32 гості майже з кожного українського села Пряшівщини, змінив назву організації на Союз русинів-українців Чехословаччини (після розпаду ЧСР — Словаччини).

Частина делегатів не погодилися з рішенням з'їзду й 17 листопада 1990 року в м. Меджилабірці було засновано опозиційну організацію «Русинська оброда» («Русинське відродження»), побудовану на принципі, що русини не є складовою частиною українського народу, але окремою національністю (у розумінні концепції П. Маґочія, який керував даним з'їздом).

Новостворена організація, очолювана В. Турком, головним своїм завданням вважала «деукраїнізацію» українців Словаччини та їхніх установ: шкіл, театру, преси, радіо, телебачення, науково-методичних закладів тощо.

Уже на самому початку Русинська оброда мала 12 конкретних пунктів своєї діяльності: визнання русинів самостійною національністю, кодифікація русинської мови та її запровадження в школах, створення кафедри русинської мови, редакцій періодичних і не-

періодичних видань, радіо та телебачення, деукраїнізація Українського національного театру, широка народно-просвітна діяльність серед населення, інтеграція до Світового конгресу русинів, співпраця з русинами в інших країнах та створення музею русинської культури. Усі 12 пунктів було виконано.

Між лідерами Русинської оброди і Союзу русинів-українців від початку ведеться завзята боротьба, яка аж ніяк не сприяє консолідації єдиної національної меншини з різним ступенем національної свідомості.

СРУС, наперекір мінімальній підтримці з боку уряду Словаччини, зберіг усі активності колишнього КСУТу [53]: Фестиваль культури русинів-українців у Свиднику, Фестиваль фольклору в Камйонці, Фестиваль народної пісні «Маковицька струна» в Бардієві та Пряшеві, Фестиваль драми і художнього слова в Меджилабірцях, двотижневик «Нове життя», дитячий місячник «Веселка» тощо. Було засновано й ряд нових заходів у сфері культури, з яких найвизначнішим є Фестиваль духовного співу в Снині.

Вдалося зберегти Музей української культури в Свиднику (і повернути йому первісну назву), Кафедру української мови і літератури при філософському факультеті Пряшівського університету (фінансовані з державного бюджету). Однак, із понад 200 українських шкіл український характер зберегли лише не цілих десять основних та одна середня — З'єднана школа ім. Т. Г. Шевченка в Пряшеві. Хоча й тут майже всі предмети (крім української мови та літератури) викладають словацькою. У півтора десятках основних шкіл українську мову вивчають як предмет. На громадських засадах діє Спілка українських письменників Словаччини з друкованим двомісячником «Дукля», Асоціація україністів Словаччини, Наукове товариство ім. Т. Шевченка в Словаччині, Товариство ім. О. Духновича, Спілка української інтелігенції Словаччини, політична організація «Піддуклянська громада» та ін.

Русинська оброда — найактивніша, але й найагресивніша організація. У рамках «деукраїнізації» вона досягла незаперечних успіхів. Під час останнього перепису населення 2001 року до української національності зголосилося 10 814 людей, тоді як до русинської — 24 201. Крім того, 54 907 людей заявили, що їхньою рідною мовою є русинська. Українську мову вважають рідною 7879 громадян Словаччини [54].

Русинській оброді вдалося кодифікувати русинську літературну мову, якою нині видають двомісячник «Русин», двотижневики «Народны новинкы» та «Info Русин». Нею на сьогодні видано понад сто книжкових публікацій. Русинською мовою транслюють щоденні радіопередачі та щомісячні телепередачі (паралельно з українськими).

Колишній Український національний театр у Пряшеві (заснований 1946 року) було перетворено на русинськомовний Театр ім. Олександра Духновича, Піддуклянський український народний ансамбль — на Піддуклянський художній ансамбль «Пульс». У Пряшеві було засновано Музей русинської культури, а при Пряшівському університеті — Інститут русинської мови та культури. Існує Спілка русинських письменників Словаччини, Об'єднання інтелігенції русинів Словаччини, Спілка русинської молоді Словаччини, Академія русинської культури та півдесятка інших організацій. Об'єднує їх Словацька асоціація русинських організацій, яка входить до складу Світового конгресу русинів.

Треба визнати, що русинські організації отримують набагато більше коштів від держави, ніж українські, а в словацьких засобах масової інформації та інтернеті вони користуються набагато більшою популярністю та підтримкою.

Наперекір великій кількості українських і русинських організацій стан цієї національної меншини в сучасності є критичним, бо її асиміляція (словакізація) поступає сильними темпами вперед. Цій асиміляції великою мірою сприяє курс Греко-католицької церкви Словаччини на словакізацію обрядів та населення. Щоб запобігти остаточному зникненню цієї національної меншини, лідери українського та русинського напрямів повинні знайти спільну мову, бо інакше і ті, і другі найближчим часом залишаться «генералами без війська» [55].

[*] Доповідь було зачитано на 26 конференції з української проблематики в Іллінойському університеті в Урбані-Шампейні 25 червня 2009 року.

[1] До 1 січня 2008 р. в Закарпатській області було офіційно зареєстровано такі «русинські» національно-культурні організації (у дужках наведено ім'я голови та рік реєстрації): Закарпатське обласне підкарпаторусинське товариство (Д. Сидор, 1994; перереєстрація 2000), Русинське науково-освітнє товариство (М. Макара, 1997), Общество карпатських Русинов (Є. Жупан, 1997), Закарпатське обласне «Общество подкарпатських Русинов» (Л. Лацович, 1997), Закарпатське обласне об'єднання громадян «Крайове товариство підкарпатських Русинов» (М. Бабинець, 2003), Союз русинських письменників Закарпаття (М. Град, 2003), Закарпатське обласне науково-культурологічне товариство ім. О. Духновича (А. Алмашій, 2004), Асоціація «Сойм підкарпатських русинів» (Д. Сидор, 2005), Обласна спілка громадських організацій «Народна рада Русинов Закарпаття» (Є. Жупан, 2006) (Див.: *Рудейчук В., Сможаник В.* Розвиток аматорського мистецтва Закарпаття. – Перечин, 2008. – С. 145, 146). В інших країнах існують такі головні антиукраїнські організації: у Словаччині – Русинська оброда, у Чехії – Общество підкарпатських русинів Чехії та Товариство приятелів Підкарпатської Русі, у Польщі – Стоваришыня лемків, в Угорщині – Общество русинської культури Угорщини, у Румунії – Культурне товариство русинів Румунії, у Сербії – Руска матка, у Хорватії – Дружство «Руснак», у Росії – Русинское Землячество, у США – Карпато-русинское общество (Carpatho-Rusyn Society), у Молдові – Общественная организация «Русь». Кожна з цих організацій має свої друковані органи.

[2] Енциклопедія історії України. – К., 2005. – Т. 3. – С. 199, 200.

[3] Детальніше про політичний русинізм див. у працях О. Мишанича: Від підкарпатських русинів до закарпатських українців (Ужгород, 1991); «Карпаторусинство», його джерела й еволюція у XX ст. (Дрогобич,1992); Чи станемо народом? (Карпатська Україна, 28 трав., 11, 18, 25 черв. 1992); Карпати нас не розлучать (Ужгород, 1993); Політичне русинство і що за ним (Ужгород, 1993); «Руська мати нас родила...», або Кілька питань політичного русинізму (Наше слово, 31 жовт., 7, 14 листоп. 1993); Закарпатський політичний сепаратизм: міфи і дійсність. Зб. Возз'єднання. (Ужгород, 2001. – С. 121–128). Див. також: *Бача Ю., Ванат І., Маркусь В., Мишанич О., Чучка П.* Ідейні витоки новітнього «карпаторусинства // Карпатознавство: історія і сучасність. – К., 1994. – С. 39–50; *Чучка П.* Як русини стали українцями // Закарпатська правда. – 1989. – 12–16 верес.; *Мельник В.* Неорусинство і його інтерпретатори // Закарпатська правда, 1990. – 18–24 серп.; *Балега Ю.* Русинство: ідеологи і покровителі // Дзвін. – 1991. – Ч. 5. – С. 96–109; *Майборода О.* «Політичне русинство». Закарпатська версія периферійного націоналізму. – К., 1999.

[4] Найвизначніші з них: *The Ukrainians of Czechoslovakia, The Case of the Rusyn-Ukrainians of Czechoslovakia, The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus 1848–1948, The Ukrainian Experience in the Unites States, Carpatho-Rusyn Ethnicity: Past Developments and Future Prospectus, Rusyn-Ukrainian Cooperation in the United States, The Rusyn-Ukrainians of Czechoslovakia Pršov region (In «Encyklopedia of Ukraine»), Encyklopedia of Rusyn History and Culture* (співавтор І. Поп), *A History of Ukraine* (Paul Robert Magocsi. A Bibliography, 1964–1985. Edited by L. Penzey. – Toronto, 1985). Деякі з них у перекладі українською мовою з'явилися і в Україні.

[5] *Маґочій П.* Історія України. – К., 2007. – С. 520.

[6] *Маґочій П.* Я русин был, єсмь и буду... – Ужгород, 2005.

[7] *Маґочій П.* Народ нізвідки. Ілюстрована історія карпаторусинів. – Ужгород, 2006. – С. 118.

[8] Там само. – С. 11.

[9] *Фединишинець В.* Історична метафора професора Маґочія або Вчений від Бога. – Ужгород, 1995.

[10] Див. прим. 3

[11] *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси. – Ужгород, 2001 (перевидання 2006); *Pop I.* Podkarpatská Rus: osobnosti jeji historie, vědy a kultury. – Praha, 2008.

[12] *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси. – Ужгород, 2001. – С. 195.

[13] *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси. – Ужгород, 2006. – С. 277.

[14] Там само. – С. 390, 391.

[15] *Маркусь В.* Енциклопедія української діаспори. – Нью-Йорк; Чікаго, 2009. – Т. 1. США. – Кн. 1. – С. 342.

[16] *Мишанич О.* «Энциклопедия Подкарпатской Руси» і що за нею / Доповідь на V Міжнародному конгресі україністів (Чернівці 26–29 серп. 2002). – К., 2002.

[17] *Гийдел Е.* Рутенія ÜBER ALLES // Русин. – 2007. – Ч. 6. – С. 12, 13; 2008. – Ч. 4, 5, 6. – С. 2, 3.

[18] *Поп І.* Відповідь засліпленому ненавистю до русинів // І ми в Європі! – Ужгород, 2002. – Кн. І. Відповідь опонентам.

[19] *Поп И.* Эциклопедия Подкарпатской Руси. – 2006. – С. 177.

[20] Там само. – С. 5.

[21] Там само.

[22] *Гвать І.* «Историческая бомба» чи димова шашка? // Дукля. – 2007. – Ч. 2. – С. 79–85.

[23] *Pop I.* Podkarpatská Rus. Stručná historie států (sic!). – Praha, 2005.

[24] *Pop I.* Dějiny Podkarpatské Rusi v datech. – Praha, 2005.

[25] *Pop I.* Podkarpatská Rus: osobnosti jeji historie, vědy a kultury. – Praha, 2008.

[26] Там само. – С. 7.

[27] Там само.

[28] Там само. – С. 9.

[29] Там само. – С. 11.

[30] Там само. – С. 97, 98.

[31] Там само. – С. 90–93.

[32] Там само. – С. 141, 142.

[33] Там само. – С. 242, 243.

[34] Там само. – С. 260.

[35] Там само. – С. 240.

[36] Там само. – С. 270

[37] Там само. – С. 2002.

[38] *Лисінова С.* Актуальні од братів русинів з Підкарпаття // Info Русин. – 2009. – Ч. 6–7. (Тут і далі переклад з русинської мови автора – *М. М.*).

[39] В ужгородському кафедральному храмі він вже підготував для себе окремий гробівець, в чому сам признався мені.

[40] Info Русин. – 2009. – Ч. 6–7.

[41] *Лисінова С.* Перший Світовий конгрес Підкарпатських Русинів // Info Русин. – Ч. 8–9.

[42] Там само.

[43] Там само. – С. 10.

[44] Там само.

[45] У цитованій статті друкарська помилка: замість *договори* наведено *дороги*.

[46] Там само. – С. 11.

[47] *Лисінова С.* Актуальні од братів русинів Закарпаття...

[48] *Гецко П.* Русины непобедимы. С русинами правда и Бог. Проект: Основные конституционные принципы внесения дополнений и изменений к Конституционному Закону 328 от 22 ноября 1938 г., Республика Подкарпатская Русь. – http: // getsko-p.liveojournal.com.

[49] «Паспорт» з № 1 було видано на ім'я Енді Варгола.

[50] Див.: www. rusin. sk., 2 червня 2009 р.

[51] Там само.

[52] Там само.

[53] КСУТ у період свого заникнення (1989 рік) мав понад 60 державою оплачуваних працівників у центрі та окружних організаціях: працівників апарату та адміністрації, методистів самодіяльності, редакторів тощо. Нинішній СРУС не має жодного державою оплачуваного працівника. Одержує з державного бюджету невеличкі дотації на проекти, з яких фінансує пресу, видання невеличкої кількості книжок, фестивалі, змагання, огляди тощо та символічні гонорари виконавцям цих проектів, якими є, головним чином, пенсіонери.

[54] Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. – Internet.

[55] *Бача Ю., Ванат І., Ковач Ф., Чума А., Штець М.* До сучасних проблем нашого культурно-національного життя // Нове життя. – 1992. – Ч. 24 (Додаток); *Бача Ю.* Становище української національної меншини в Словаччині // Нове життя. – 2009. – Ч. 1–4. – С. 6, 7; *Ванат І.* До питання про так звану українізацію русинів Пряшівщини. – Пряшів, 1993; *Gajdoš* M. akol. Rusíni / Ukrajinci na Slovensku v procesoch transformácie (1989–1995). Výber z dokumentov. – Prešov, 2005; *Janík P.* Rusínska nezávislosť // Literárny (dvoj) týždenník. – 2009. – Č. 5, 6; *Konečný S.* K niektorým otázkam vývoja sociálnej štruktúry rusínskeho obyvateľstva na Slovensku // Sociológia. – 1994. – Č. 5, 6; *Mušinka M.* Rusíni-Ukrajinci – jedna národnosť. – Prešov, 1997; *Огнівець І.* Всіх українців об'єднує любов до України. Виступ на V з'їзді СРУС // Нове життя. – 2009. – Ч. 7–8. – С. 2; Основні напрямки діяльності Союзу русинів-українців Словацької республіки на період до 2012 року // Нове життя. – 2009. – Ч. 9–10. – С. 4.

The author characterized the «political Rusyns' movement» — a movement in Zakarpattia region of Ukraine and in neighbouring countries, analyses studies of main ideologists, considers the political Rusyns' movement in Priashiv (Slovakia).

СВЯТКОВИЙ ЛАНДШАФТ УКРАЇНИ НА ПОРОЗІ III ТИСЯЧОЛІТТЯ

Олександр Курочкін

Свято як структурний компонент кожної культурної системи є виразним маркером її динамічних зрушень. Нова суверенна держава висуває свою концепцію національного розвитку, що передбачає використання традицій історичного минулого для побудови модерного демократичного суспільства.

Законодавчо врегульовує питання встановлення державних свят Закон «Про державні свята України» (2005 р.). У ньому визначається, що державними святами є дні, встановлені цим Законом з метою вшанування подій, які, з огляду на їх роль у розвитку держави та суспільства, мають національні цінності, особливе історичне або суспільно-політичне значення для України та традиційно відзначаються.

Прийняття Акту про незалежність 24 серпня 1991 року стало поворотним моментом в історії України. Після тривалого періоду бездержавності та чужоземного панування український народ нарешті перебрав контроль над власною долею та увійшов до сім'ї цивілізованих країн світу як повноправний суб'єкт, тому цілком закономірно, що день проголошення незалежності отримав статус найголовнішого державного свята.

Цікаво порівняти, які події визначають специфіку головних національних свят у різних країнах. Наприклад, там, де діюча форма правління — монархія, найважливішими святами вважають День народження короля, королеви, імператора тощо (Великобританія, Данія, Ліхтенштейн, Люксембург, Японія та інші). У деяких католицьких країнах головні національні свята приурочені до днів особливо шанованих святих — св. Патрика (Ірландія) або св. Стефана (Угорщина). Окремі європейські країни, що мають давні традиції державності, пов'язують свої національні свята з певною важливою історичною подією, наприклад, зі створенням флоту — 6 червня 1503 року (Швеція) чи з днем смерті поета Камоенса — 10 червня 1580 року (Португалія).

Проте в більшості країн Європи, Америки, Азії, Африки, що вибороли свій суверенітет протягом XIX–XX ст., звільнившись від чужоземного колоніального ярма, саме дні проголошення (відновлення) незалежності стали головними національними святами. Це типово, наприклад, для всіх колишніх союзних республік СРСР, що стали самостійними державами.

У посттоталітарній Україні свято Незалежності значною мірою перебрало на себе колишні функції свята Жовтневої революції. 24 серпня відбувається урочистий військовий парад та інші офіційні заходи: покладання квітів до пам'ятників Тарасові Шевченку, Михайлові Грушевському, святому Володимиру, присвоєння військових звань і нагород тощо. До програми святкування входять також мітинги, народні гуляння, ярмарки, феєрверки, виступи професійних і самодіяльних митців, спортивні змагання, виставки декоративно-прикладного мистецтва тощо. Традиційними також стали святкові молебні за Україну в Софійському соборі на честь Дня Незалежності, в яких бере участь, як правило, вище державне керівництво країни, народні депутати.

Подальші зусилля громадськості та фахівців варто спрямувати на підвищення художнього й організаційного рівня таких нових українських свят загальнодержавного масштабу, як День Конституції України та День Соборності. При цьому слід врахувати ту обставину, що масові свята — особливий вид мистецтв, якому притаманні свої закони, виразні засоби і драматургія. «Мистецтво масового свята, вистави, видовища, — наголошує Д. Генкін, — це мистецтво високих ідей, цілеспрямованості і громадянського пафосу, яке вимагає в той же час яскравої образності, асо-

ціативності, оригінального сміливого творчого задуму. У мистецтві масових вистав оригінальність, неповторність задуму — перша запорука успіху і зацікавленості глядача» [1].

Конституцію незалежної України було прийнято 28 червня 1996 року на п'ятій сесії Верховної Ради України. Це стало знаменною подією новітньої історії українського народу, важливою віхою в побудові суверенної, правової, соціально справедливої держави.

Нині доводиться визнати, що День Конституції в незалежній Україні нерідко проходить за шаблонами, успадкованими з радянських часів. Тиражуються ті ж форми: урочисті засідання, концерти, книжкові виставки, бесіди, лекції, «круглі столи» тощо. Враховуючи «юний вік» української держави, нечіткість її політичного та ідеологічного курсу, а також загальну розбалансованість і дисгармонію українського суспільства, передчасно говорити про побутовізацію або традиціоналізацію Дня Конституції.

Важливу позитивну місію в об'єднанні українського етносу, соціуму, політикуму покликаний виконати День Злуки, або Соборності. Ця дата — 22 січня — має в історії України подвійне символічне значення. У 1918 році цим днем датується IV Універсал Центральної Ради, який проголосив Українську Народну Республіку самостійною та незалежною. Того ж дня наступного року в Києві було ухвалено Акт Соборності, на підставі якого створили Українську Народну Республіку (УНР) під керівництвом Директорії та головного отамана Симона Петлюри та Західно-Українська Народна Республіка (ЗУНР) під проводом Української Народної Ради та президента Євгенія Петрушевича. Таким чином, після тривалого періоду розмежування, українські землі, що входили до складу Російської імперії та Австро-Угорської монархії, об'єдналися.

Як відомо, перша спроба українців у XX ст. вибороти власну державу була невдалою, проте в їх історичній пам'яті жив спогад про визвольні змагання. Напередодні падіння радянського режиму Акт Злуки відіграв позитивну роль у згуртуванні національно-патріотичних сил навколо ідеї відродження української державності і став приводом для масових політичних демонстрацій. У день відзначення роковин цієї історичної події — 21 лютого 1990 року — РУХ ініціював створення великого людського ланцюга. У Маніфестації, що з'єднала Львів і Київ, взяли участь близько 800 тисяч осіб [2].

Акт Злуки в січні 1990 року було ознаменовано урочистим перепохованням у Києві В. Стуса та його побратимів, які загинули в радянських концтаборах, виборюючи демократичні права та свободи.

Здобуття державного суверенітету збудило інтерес до героїчних сторінок далекого історичного минулого українців, що замовчувалися або фальсифікувалися за радянських часів. На хвилі національного відродження зросло зацікавлення козацтвом як суто українським феноменом. Яскравим виявом цього суспільного інтересу стали свята козацької слави. В останнє десятиліття їх святкували в багатьох областях України. Як правило, головними героями подібних урочистостей стають представники різних козацьких формувань, що діють в Україні. Наприклад, за задумом організаторів, козацькі свята мають стати традиційними в програмі культурних заходів Батуринського історичного заповідника «Гетьманська столиця».

Оспівані в епічних піснях-думах звитяжні походи запорожців на чайках по Дніпрі та Чорному морі надихнули на створення Всеукраїнського спортивно-патріотичного фестивалю «Козацька регата», започаткованого в 1990 р. серед членів крейсерського яхт-клубу «Дніпро» (м. Дніпропетровськ).

Велику популярність мають спортивно-мистецькі фестивалі «Козацькі забави», що відбуваються щороку на Поділлі, Волині та Галичині. Фестивалі «Козацькі забави» сприяють не лише розвитку фізичної культури та спорту, але й відродженню старовинних козацьких традицій, популяризації української мови, історії та культури серед молоді, прищеплюючи любов до рідних пісень та обрядів.

Україна — держава з багатонаціональним населенням, що проголосила курс на захист і підтримку культурних цінностей усіх етносів та етнічних груп, що проживають на її території. Права національних суб'єктів гарантує Конституція країни, де записано: «Держава сприяє консолідації та розвиткові української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвиткові етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України» [3].

Однією з форм реалізації конституційних прав різних національно-етнічних спільнот є свята етнічних меншин, що набули значного поширення в останні п'ятнадцять років.

Розмаїття свят етнічних меншин відображає географію розселення різних національних груп України. Регулярно збираються на свої свята й фестивалі-собори представники болгарської діаспори, які проживають в Одеській, Запорізькій, Миколаївській та Кіровоградській областях. У програмі цих зустрічей — виставки художників і народних майстрів, презентації пісенних і танцювальних самодіяльних колективів, спортивні змагання, зокрема боротьба як улюблений вид спорту болгар, паради національної кухні тощо. Продовжуючи славні традиції предків, болгарська громада в Україні намагається зберегти свою етнічну самобутність: на святкових заходах рекламують і продають книжки й журнали болгарською мовою, проводять покази болгарських кінофільмів, організовують наукові конференції, присвячені історії та культурі болгар у Північному Причорномор'ї, відкриття нових пам'ятників. До участі у всіх цих акціях часто запрошують гостей із Болгарії, за рахунок чого зміцнюються дружні контакти між метрополією та діаспорою.

Фольклорно-етнографічні свята — чудова нагода для демонстрації народних талантів угорців, словаків, румунів, німців, українців, які зуміли зберегти своє національне коріння і разом примножують загальну скарбницю поліфонічної культури України.

Свята національних меншин відбуваються не лише в місцях їх компактного розселення, але й в обласних центрах та великих містах. Не раз такі фестивалі організовувалися під егідою Всеукраїнської асоціації національних меншин у Києві. Зокрема, у 2003 р. свято багатонаціональних творчих колективів «Фольклорама» проходило на території Державного музею народної архітектури і побуту в с. Пирогів. Там звучали старовинні та нові пісні молдаван, німців, угорців, болгар, євреїв, росіян, білорусів, татар, поляків, грузинів, а також українців. Відвідувачі музею мали змогу скуштувати страви різних національних кухонь, придбати сувеніри з національним колоритом. Подібні святкові акції наочно засвідчують повагу держави й суспільства до культурних і духовних надбань етнічних меншин, сприяючи гармонізації міжнаціональних відносин.

У матрицю цих нових суспільних орієнтирів логічно ввійшло Свято Європи, що зовсім недавно з'явилося на українських теренах. Воно було започатковане в 1950 р. на згадку про те, що Міністр іноземних справ Франції Роберт Шуман виступив із пропозицією створити єдину Європу. Згодом День Європи, що відзначається 9 травня, став своєрідною візитною карткою Євросоюзу (25 країн), до якого прагне приєднатися й наша держава.

Враховуючи усталену прив'язку дати 9 травня до Дня Перемоги, в Україні це свято перенесено на один із вихідних другої декади травня. Сенс заходу полягає в тому, щоб допомогти українцям ближче познайомитися з культурою і традиціями інших європейських народів, що тривалий час були відділені «залізною завісою».

Досвід проведення Дня Європи в Києві дає привід для певних узагальнень щодо культури масового свята у великому місті. Незалежно від назви й приводу святкування, урбаністичні свята за своєю неофіційною частиною разюче схожі: великі натовпи людей хаотично рухаються центральною частиною міста між торговельними ятками з морозивом, напоями, кульками та іншими святковими атрибутами. Слід визнати, що зовнішній вигляд вуличних наметів і парасольок в українських містах за

останні роки помітно змінився на краще, наближаючись до європейських стандартів. Проте загальна інфраструктура наших масових свят нині залишається незадовільною: бракує туалетів, урн для сміття, місць для паркування транспорту, надмірна концентрація людей на центральній вулиці (площі) міста створює екологічні проблеми. За даними відповідних міських служб, після відзначення Дня Європи в Києві 2006 року з Хрещатика було вивезено більше 18 тон «макулатури» і битих пляшок [4]. Причини цієї ситуації слід шукати не лише в бідності й безкультур'ї, але й у вадах законодавства. Відомо, що в більшості країн Європи розпивання алкогольних напоїв в публічних місцях суворо заборонено.

Наочним прикладом глобальної вестернізації у вітчизняному святковому просторі є свято всіх закоханих — День св. Валентина. Воно прийшло до нас з англо-американських земель у привабливій комерційній упаковці: напередодні 14 лютого повсюди з'являються серцеподібні сувеніри, листівки амурного змісту, у крамницях запроваджують знижки, радіо й телебачення стає нудотно-нав'язливим, рекламуючи подарунки. Зворушлива легенда про римського священика Валентина, який нібито в ІІІ ст. заплатив життям, з'єднуючи шлюбом закоханих, як і більшість агіографічних сюжетів, документальних історичних підтверджень не має.

Популярністю св. Валентина серед молоді намагаються скористатися і сучасні церковники. У вітчизняних ЗМІ напередодні 14 лютого поширюється інформація, що в одному з храмів українського м. Самбора зберігаються мощі св. Валентина, які начебто потрапили туди два століття тому. Водночас стверджують, що ці мощі вже допомогли багатьом закоханим і сприяли в залагодженні сімейних конфліктів. Правдивість цих чуток на совісті тих, хто їх поширює, проте створюється враження, що українські святі отці йдуть шляхом, протореним їхніми польськими колегами. 14 лютого поляки відвідують Познанську митрополію, де, за переказами, знаходяться мощі св. Валентина (а де ж справжні ?!) і його чудотворна ікона. Побутує уявлення, що ці паломництва допомагають у коханні [5]. За нашими спостереженнями, новомодне й буржуазне свято Валентина подобається молоді і тому досить швидко поширюється в Україні.

З 2002 р. в Києві на Європейській площі в один із вихідних лютого влаштовують грандіозні музичні шоу «День святого Валентина» під патронатом київського міського голови.

В Україні досить високий тонус міжпартійної конкуренції, тому кожний масовий захід, навіть свято, ризикує перетворитися на політичну маніфестацію [6].

Із Заходу до нас прийшло і Свято Матері. З метою виховання свідомих громадян, у 1908 р. його започаткувала талановитий американський педагог із Чикаго Енн Джервіс. 8 травня 1914 р. американський конгрес оголосив цей день державним святом. Після Першої світової війни воно поступово популяризувалося і в Європі. Завдяки зв'язкам з українською діаспорою Північної Америки, це свято прийшло в Україну в 1929 р., коли союз українок у Галичині вперше організував урочистості, присвячені Матері. Приклад інтелігенції та зусилля «Просвіти» знайшли позитивний відгук у народних масах. Нове свято органічно вписувалося в загальний контекст української культури, однією з характерних ознак якої є вшанування Богині-Матері. Після встановлення радянської влади на Західній Україні в 1939 р. про публічне відзначення Дня Матері нічого не відомо. Судячи з усього, це свято потрапило до реєстру «ворожих соціалізму» традицій. Лише в 1989 р. Союз українок відновив відзначення Дня Матері в Галичині й Києві. Поступово це свято завоювало свою нішу у вітчизняному святковому просторі й розширило коло своїх прихильників.

Спільними зусиллями комерції, реклами та ЗМІ у вітчизняну святкову практику (насамперед — у містах) упродовж останніх років успішно імплантуються кельтський Хеллоуін, німецький Октоберфест та інші «розкручені» святкові бренди.

Справжній зміст свята Halloween важко зрозуміти і вченим-дослідникам, оскільки в ньому переплелося кілька неоднозначних традицій. Для давніх кельтів 1 листопада розпочинався Новий рік, а напередодні — 31 жовтня — вони вшановували бога мертвих, розпалюючи величезні багаття на пагорбах та влаштовуючи щедрі жертвоприношення. Після завоювання кельтських земель римлянами свято Нового року та вшанування померлих змішалося з культом римської богині родючості Помони, що й заклало основу майбутнього Halloween.

Свою назву свято отримало вже в середні віки, коли католицька церква вирішила остаточно здолати пережитки язичницького минулого. 1 листопада було оголошено Днем усіх святих, або All Hallows' Day. З часом ця назва була редукована в народному середовищі до Halloween. Вважається, що в цей день усі сили зла збираються разом для того, щоб влаштувати різні безчинства. Прибічники західного християнства 1 і 2 листопада відзначають як свята пам'яті померлих: у ці дні відвідують кладовища, опорядковують та прикрашають квітами могили, запалюють свічки. У такій редакції День усіх святих утвердився й у народному побуті західноукраїнських областей, де сильні позиції зберігає Греко-Католицька Церква.

Сучасний народознавець Ю. Чорі повідомляє: «Нема такого цвинтаря на Закарпатті, щоб у цей день (або ще напередодні, 31 жовтня) не озвучився задушевними голосами-молитвами. З ранку і до пізнього вечора не припиняється людський потік. До місць поховань померлих родичів сходяться їх живі нащадки — діти, внуки, правнуки — усі, хто шанує свій рід, свої родові корені...» [7].

У християнських країнах Європи та Америки широко відоме повір'я про те, що в останню ніч жовтня тіні померлих виходять процесією з кладовищ і прямують до найближчого храму, де мертвий священик править для них службу. Тоді ж душі померлих начебто відвідують свої колишні домівки, щоб поспілкуватися з живими родичами [8]. Нині Hallowen — це привід повеселитися і посміятися над забобонами. З великим розмахом відзначають це свято на його історичній батьківщині — в Ірландії, особливо — у місті Деррі. Щорічно там відбувається масовий карнавал, де перемогу отримують найстрашніші маски.

В Україні з метою створення атмосфери екзотичного драйву це свято відзначають у клубах, ресторанах, на дискотеках, набір відповідних «хеллоуінських» атрибутів і масок вражає розмаїттям. У цьому можна було б бачити лише безневинні забави й раболіпство перед західною модою, якби не деякі загрозливі тенденції.

Помічено, що в окремих місцевостях України саме в ніч на 1 листопада сатаністи проводять свої варварські акції з осквернення могил. Занепокоєна цим міжконфесійна рада Криму «Мир — дар Божий» поширила звернення, в якому закликала Міністерство освіти АРК, керівників закладів освіти, педагогів та батьків утриматися від святкування «Хеллоуіна» в навчальних закладах, тому що це свято є за своєю суттю антихристиянським та однією з форм проведення сатанинського шабашу. У цій характеристиці Хеллоуіна зазначено: «Незважаючи на розважальну трансформацію в сучасній західній масовій культурі, він не втратив свого розтлінного впливу, тому участь у подібних "святах" є духовно небезпечною для кожної людини» [9].

Очевидно, тотальне захоплення різними формами містицизму — західного та східного походження — у формі святкових ритуалів і магічних практик, типове для сучасного українського суспільства, є однією з хворобливих ознак його перехідного стану.

Постають закономірні питання: як ставитися до цих явищ культурної дифузії, які причини сприяють прищепленню чужорідних паростків на нашому святковому древі? Детально відповісти на них зможуть масові соціологічні дослідження, але вже зараз певні моменти цілком очевидні.

По-перше, слід визнати високу престижність способу життя й культурних цінностей Заходу, наслідування їх, особливо в молодіж-

ному середовищі, є не лише даниною моді, але й виявом соціального лідерства, причетності до «просунутої», як тепер кажуть, модерної суспільної касти. Визнання того реального факту, що західна цивілізація зуміла забезпечити своїм громадянам високий, порівняно з іншими, рівень матеріальних благ, у багатьох породжує хибне уявлення про «вищість» західних моделей і форм духовного життя.

По-друге, успіх згаданих імпортованих звичаїв святкової поведінки пояснюється тим, що вони мають яскраво виражений особистісний вимір, враховують смаки та інтереси конкретної людини та молодіжної аудиторії в цілому. Натомість вітчизняна традиція свята, особливо в радянські часи, завжди утверджувала й насаджувала пріоритет громадського, колективного.

Третя і, мабуть, найголовніша причина того, що західний святковий second hand знаходить попит в Україні, полягає в тому, що цей товар не має гідної вітчизняної альтернативи. Нині суспільству (насамперед молоді) через засоби масової інформації нав'язують стереотипи чужинецької і не найвищої культури. Натомість зміст і форми вітчизняної культури, що формувалися століттями, перебувають у кризовому стані: українська звичаєвість, фольклор, українська культура не мають належної державної та громадської підтримки.

Для нашої доби характерне загальне зниження соціального статусу свята, воно вже не є, як це було в минулому, визначальною й обов'язковою константою в ритмі життя людини й суспільства. Ці зміни зумовлені насамперед еволюцією світогляду, що поступово вивільняється від міфологічних і релігійних догматів. Головна відмінність людини архаїчного й традиційного суспільства від людини сучасної, на думку румунського культуролога та релігієзнавця М. Еліаде, полягає в тому, що перша відчувала себе нерозривно пов'язаною з космосом і космічними ритмами, тоді як сутність другої полягає в її зв'язках з історією [10]. Нове стало фетишем і найважливішою цінністю, перше місце посіла не повторюваність, а творення нового, що відзначає сучасний вектор розвитку культури.

Ця тенденція поширилася й на сферу масових свят. Кожного року в Україні з'являються різноманітні фестивалі, свята, масові розважальні заходи, що не підносяться до рангу традиційних. Здебільшого це одноразові проекти, організаторів яких мало хвилює їх подальша доля.

Таким чином, паралельно зі святами великого масштабу (загальнодержавні, етнічні, конфесійні) з'являється все більше малоформатних свят: групових, фірмових, корпоративних. Як правило, вони створюються, а згодом традиціоналізуються на базі виробничих та учбових колективів або неформальних об'єднань за інтересами.

Останнім часом у Західній і Центральній Європі, особливо серед молоді, набув популярності аматорський рух із відродження середньовічної лицарської культури та лицарських турнірів. Нині це захоплення вже прийшло й до України. Свято звитяги «Чорна лілія», в якому задіяні сотні лицарів і дам серця, регулярно відбувається восени у старовинному Луцькому замку. Як елемент історичного шоу показові лицарські турніри охоче включають до програми різноманітних свят: спортивних, музичних, меморіальних тощо.

Серед запозичених західних новацій, що мають характер моди, слід згадати й так звані готські свята. Вони прийшли до нас, очевидно, з Німеччини: у Лейпцигу проходять найбільші готські фестивалі Європи. Ідейними першоосновами готики вважають індивідуалізм і постмодернізм, а головний задум їхніх акцій — показати аскетизм, темряву, надприродне.

«Готів» об'єднує специфічна похмура музика та захоплення поезією надгробних пам'ятників, кладовищами, лицарськими поєдинками, привидами та іншими демонічними істотами. Культивуючи атмосферу містики, вони перетворюють свої зустрічі на своєрідні карнавали ночі, де одягають чорний одяг і страшні маски, роблять відповідний макіяж,

п'ють напій під назвою «кров помідорів», переглядають фільми жахів тощо.

Найкращими природними декораціями для готських свят вважаються старовинні міста, де є фортеці, руїни, занедбані кладовища. Так, наприклад, на тлі величного замку XVIII ст. м. Збараж (Тернопільська обл.) уже неодноразово проходили міжнародні фестивалі «Некрополіс» та «Чорна ліра». Головним організатором цього похмурого карнавального дійства виступив готський тернопільський клуб «Торквемада». Подібні об'єднання існують і в інших містах України.

Вузькокорпоративні молодіжні тусовки на зразок готських фестивалів важко назвати святами в повному розумінні цього слова. Тут йдеться про одну з форм ігрової діяльності, яка не має жодного ідеологічного чи політичного підтексту, а ставить за мету досягнення задоволення від самого процесу комунікації учасників гри.

Нагадаймо слова відомого культуролога Йогана Гейзінги: «Щира гра виключає всяку пропаганду. Її мета — в ній самій, дух її — щасливе піднесення» [11]. З іншого боку, готські фестивалі, лицарські турніри та інші сучасні захоплення молоді варто розглядати як стихійну втечу від нашої заполітизованої ринково-матеріальної дійсності у світ романтики та природних емоцій, дефіцит яких відчувається особливо гостро в молодому віці.

Свято й святкові форми культури несуть у собі великий творчий оновлюючий заряд, вони здатні піднімати й наснажувати тисячі людей у боротьбі за їхні права та свободи, що яскраво засвідчили події «помаранчевої революції».

Як відомо, активний протест значної частини українського суспільства масовим підтасовкам і фальсифікаціям у ході виборчої кампанії 2004 року на пост Президента держави вилився у створення наметового містечка у центрі Києва, де більше місяця відстоювали свій демократичний вибір тисячі протестувальників із різних регіонів країни. Барикади на Хрещатику стали символом боротьби із залишками тоталітарної системи й доказом того, що Україна готова і хоче жити за стандартами європейської демократії.

За визнанням західних і вітчизняних політологів, «помаранчева революція» виявила високий рівень соціальної зрілості та розвинене почуття громадської та людської гідності в сучасній українській спільноті. Важливо й те, що масові протестні акції увінчалися перемогою: вони поклали кінець ері кучмізму й довели здатність народу впливати на хід історичних подій.

Звичайно, «скажена жадоба гри», про яку так зневажливо відгукнувся І. Бунін [12], принесла й реальні позитивні наслідки: йдеться про революційний сплеск багатьох новаторських ідей, зародження нових напрямів у літературі, театрі, музиці, експерименти в галузі режисури масових свят, характерні для першого пожовтневого десятиліття.

Потяг до спонтанної карнавальної творчості яскраво проявляється й у так званих «оксамитових революціях» кінця 1980—1990-х років, через які, прощаючись із тоталітарним минулим, пройшли деякі центральноєвропейські країни колишнього соцтабору. Так, драматичні події у Словаччині після листопада 1989 року, за спостереженнями Петера Сальнера, незважаючи на всю серйозність ситуації, викликали справжній вибух вербального й мальованого гумору. Політичні демонстрації супроводжувалися карикатурами, злободенними куплетами, жартами, так що у непосвяченого в суть справи створювалося враження присутності на карнавалі [13].

Протестні економічні й політичні акції на вулицях Софії від листопада 1989 до серпня 1990 року також супроводжувалися сплесками карнавальної гри. Цікаво, що під час студентського страйку та демонстрації тут було споруджено наметовий табір, названий його мешканцями «Місто істини», що став виявом непокори комуністичному правлінню. У той же час по-варварському було сплюжено мавзолей «вчителя і друга всіх болгар» Георгія Димитрова — головна святиня тоталітарного режиму (пізніше мавзолей зруйнували дощен-

ту). Таким чином, у сучасному політичному дискурсі воскресає основна міфологічна тріада «Життя — смерть — нове життя» [14].

Архетип свята досить переконливо вдалося вичленити й у семантичному пласті серпневих подій 1991 року в Москві, коли зусиллями свідомої інтелігенції й народу було зірвано путч номенклатурно-бюрократичного партактиву в особі ГКЧП, який спробував відновити сприятливу для нього політичну систему [15].

Зіставлення сценаріїв «оксамитових» і «не дуже» (як у Москві) революцій зі сценарієм «помаранчевої революції» у Києві дозволяє виявити певні соціально-політичні та соціальнокультурні закономірності. Проте більшого значення набув змістовий зв'язок революції та свята, заснований, імовірно, на певних первісних ознаках свята як культурного явища, про яке писав М. Бахтін [16].

Під час революційних виступів, як і під час народних свят, відбувається тимчасове повалення соціальних меж, вихід за звичні рамки громадсько-політичного та повсякденного життя. Важливими моментами, що зближують революцію і свято, є також почуття єднання — солідарності, зняття деяких опозицій соціальної структури, потяг до театралізації та ігрової поведінки.

Досвід «помаранчевої революції» та інших масових політичних акцій, якими багатий нинішній етап історії України, наочно засвідчив, що в народі «дрімає» великий потенціал особистої та колективної творчості в різноманітних формах самодіяльності. Завдання полягає в тому, щоб пробудити цю могутню силу і використати її у всіх напрямах державотворення та побудови демократичного громадянського суспільства, включаючи святково-обрядову сферу.

1 *Генкин Д.* Массовые праздники. – М., 1975. – С. 80.
2 *Субтельний О.* Україна. Історія. – К., 1991. – С. 492.
3 Конституція України. – Загальні засади. – Стаття 11. – К., 1996. – С. 4.
4 Сегодня. – 2006. – 22 травня.
5 *Вареник Н.* Подарок от святого Валентина // Зеркало недели. – 2006. – 11 февраля.
6 Київський майдан. – 2006. – № 3. – 20 лютого.
7 *Чорі Ю.* Звичаї рідного села. – Ужгород, 1993. – Ч. 1. – С. 157.
8 *Ogrodowska B.* Polskie obrzędy I zwyczaje doroczne. – Warszawa, 2005. – P. 237.
9 *Климова О.* «Хелоуін» полюбили сатаністи // Доба. Громадсько-політичний щотижневик. – 2001. – № 45 (163). – 2 листопада. – С. 4.
10 *Элиаде М.* Космос и история. – М., 1987. – С. 29.
11 *Гейзінга Й.* Homo Ludens. – 1994. – С. 239.
12 *Бунин И.* Окаянные дни. – СПб., 2004. – С. 126.
13 *Salner P.* Karnevalelemente in gegenwärtigen Stadt // Stabilität und Wandel in der Großstadt. – Bratislawa, 1995. – P. 141.
14 *Иванова Р.* Сбогом, динозаври, добре дошли крокодили! Етнология на промянита. – София, 1987. – С. 32.
15 *Бородатова А., Абрамян Л.* Август 1991: праздник не успевший развернуться // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 2. – С. 47–57.
16 *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М., 1990. – С. 14.

In this article the author analyzes some authentic Ukrainian holidays as much as the ones borrowed from the other countries and also their influence on the Ukrainians' world outlook.

ТРАДИЦІЙНА ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВА КУЛЬТУРА КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ ОСІННЬОГО ЦИКЛУ РІВНЕНСЬКОГО ПОЛІССЯ

Наталя Стішова

Етнографічний регіон Рівненського Полісся вже півтора століття привертає увагу фольклористів, етнологів, етнолінгвістів, антропологів, археологів та ін. Цей самобутній ареал із максимально збереженими багатовіковими надбаннями народної культури, зокрема календарної традиційно-звичаєвої обрядовості, зацікавлював науковців і поціновувачів народної творчості та української минувшини.

Упродовж XIX — на початку XX ст. Рівненщину досліджували як українські, так і зарубіжні вчені. Серед них — З. Доленга-Ходаковський, який започаткував новий на той час напрямок комплексного вивчення традиційної народної культури. О. Кольберг[1] у своїх дослідженнях продовжив справу попередника. Вагомий внесок у вивчення цього аспекту здійснила Етнографічно-статистична експедиція Південно-Західного відділу Імператорського Російського Географічного товариства, очолювана одним із видатних українських етнографів — П. Чубинським. Здебільшого він зібрав та зініціював публікацію фундаментальних «Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» у семи томах. Зокрема, у третьому томі цього видання («Календар народних звичаїв та обрядів із відповідними піснями») викладено систематизований П. Чубинським матеріал щодо народного річного календаря українців, де він згрупував численні обряди та варіанти приурочених до них пісень, звичаїв та повір'їв, описи побутового й господарського життя, релігійні обрядодії, метеорологічні спостереження та погодні прикмети. Варто зазначити й «Народний календар із Овруччини 50-х рр. XIX ст. у записі М. Пйотровського», у якому детально описано життя народу впродовж року. Значну наукову роботу з дослідження українського етносу в тодішній Волинській губернії проводив В. Антонович спільно з Хв. Вовком. Результати спостережень та аналітичне їх осмислення згодом увійшли до ґрунтовного й узагальнювального дослідження Хв. Вовка «Український народ в його минулому і сучасному». До цінних етнографічних джерел XIX ст. варто віднести «Матеріали до українсько-руської етнології», у XV томі яких опубліковано дослідження В. Доманицького «Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії», що охоплює весь річний цикл.

Важливе місце у вивченні календарної звичаєво-обрядової культури належить матеріалам заснованого у 1896 р. першого регіонального музею Волині (с. Городок на Рівненщині), що їх зібрали В. Мошков і Л. Фельдман.

Від другої половини XIX — початку XX ст. ширші аспекти наукових праць із календарної обрядовості знаходимо в М. Довнар-Запольського («Сборник этнографических материалов, собранных М. Довнар-Запольским»), Б. Грінченка («Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях»), В. Кравченка («З побуту й обрядів північно-західної України»), Д. Зеленіна («Східнослов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі»), М. Грушевського («Історія української літератури») та ін. Згодом Поліссям зацікавилися вчені Інституту дослідів Волині. Надруковано зарубіжні монографії Л. Нідерле («Славянские древности»), В. Проппа («Русские аграрные праздники»), Б. Рибакова («Язычество древних славян»), І. Огієнка («Дохристиянські вірування українського народу»), С. Килимника («Український рік у народних звичаях в історичному освітленні»), О. Воропая («Звичаї нашого народу»)та ін.

Окрім народних звичаїв та обрядів зафіксовано й зразки календарних пісень, зібра-

них під час спільної експедиції Ф. Колесси і К. Мошинського на українсько-білоруському порубіжжі. Після опрацювання цей фольклорний матеріал увійшов до збірника «Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського».

Упродовж останніх десятиліть історико-етнографічний регіон Полісся активно обстежували, вивчали його матеріальну культуру, метеорологію, народну медицину, родинну й календарну обрядовість та здійснювали фольклорні записи. Такі дослідження й наукові осмислення звичаєво-обрядової культури регіону належать відомим сучасним ученим: Г. Бондаренко, О. Боряк, Н. Гаврилюк, Ю. Климцю, Н. Ковальчук, О. Курочкіну, Л. Минько, Г. Скрипник, С. Шевчуку та ін. Ареальні студії етнокультури Рівненщини в загальнослов'янському контексті здійснювали і російські науковці — С. Толста, Л. Виноградова, Т. Агапкіна та ін. Однак, попри зацікавленість народною культурою поліщуків упродовж багатьох десятиліть та активізацію останнім часом науково-експедиційної роботи, Рівненське Полісся залишається найменш вивчене щодо питань календарно-звичаєвої обрядовості, зокрема осіннього циклу, який поки що є чи не найбільша прогалина серед свят річного циклу.

Рівненське Полісся і надалі активно досліджують учені-етнологи й фольклористи України. За останні роки в зазначеному регіоні працювали етнографічні експедиції, до складу яких входили науковці Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. Їхнім головним завданням було зібрати й дослідити етнографічний матеріал, а також вивчити й проаналізувати ступінь збереженості народної традиційної культури на зазначеній території. Під час останніх експедицій з-поміж багатьох аспектів етнокультури зафіксовано досить цікавий фольклорно-етнографічний матеріал із календарної, весільної та родинно-побутової обрядовості, а також здійснено фольклорні записи в різних селах, серед яких: Ремчиці (Сарненський р-н), Бережниця (Дубровицький р-н), Острівськ (Зарічненський р-н) і Городець (Володимирецький р-н). Опитування провадили серед респондентів різного віку, і позитивним є те, що людність Рівненського Полісся пам'ятає свої прадавні традиції та звичаї, намагається дотримуватися обрядів, співає багато пісень (календарно-обрядових, весільних, ліричних та патріотичних), а також колядок, щедрівок тощо.

Досліджуючи календарну обрядовість Рівненщини, ми зосередили увагу на звичаєво-обрядовій традиції саме осіннього циклу. У цьому регіоні, як і в усій Україні, особливого значення селяни надають жнивам, храмовим святам, поминанню померлих. Неабияке місце в духовному житті людей (переважно молоді) також посідає розважально-ігрова традиція. Дослідники спостерігають і виразну пов'язаність осіннього циклу з весільною порою.

Перш ніж перейти до висвітлення матеріалу, слід відзначити відсутність чіткого розмежування сезонних циклів у народному календарі, що зумовлено, очевидно, багатовіковим нашаруванням способів відліку, пов'язаних із комбінованими формами господарювання, орієнтацією на астрономічні явища, заміною синодичного єгипетського календаря, орієнтованого на природну циклічність та календарні стилі лічби (юліанський, а пізніше — григоріанський).

В етнографічній науці щодо визначення сезонних меж існує низка гіпотез, які стосуються первинного поділу року на сезони. Більшість дослідників виділяє два головні сезони — літо й зиму, перехід між якими відбувався під час зимового й літнього сонцестояння. Таких поглядів дотримуються Я. Грімм, Г. Крек, А. Афанасьєв (який, наприклад, зазначає у своїх дослідженнях, що осінь — це початок зими, а весна — перехід до літа) і С. Токарев. Сучасний дослідник первісної міфології В. Давидюк вирізняє два сезони в мисливців мезоліту й скотарів неоліту. Дослідник слов'янської міфології М. Костомаров дотримується іншої гіпотези, поділяючи рік на три сезони — весну, літо та зиму. Осінь, на думку вченого, варто

поділити на дві частини: перша — продовжує літо, друга — починає зиму. В. Давидюк дотримується гіпотези про триступеневий поділ року як такий, що виник у досолярний період і пов'язаний із трьома стадіями розвитку: народженням, розквітом і відмиранням [1].

Наприкінці доби язичницьких культів дослідники виділяють чотири пори року, пов'язуючи їх із відповідною кількістю фаз Сонця. Таку гіпотезу розвивають Л. Нідерле, В. Давидюк, Б. Рибаков, С. Токарев та ін. «Сонце — природнє мірило і часу дня, і сезону, і річного циклу, — слушно зауважує дослідник слов'янського світогляду М. Попович. — Порівняно з іншими світилами, воно, безсумнівно, універсальне як міра».

За результатами дослідження встановлено, що переважна більшість людності Рівненщини вважає початком осені свято Спаса (Преображення Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа — 19 серпня). Хоча подекуди, за даними С. Толстої, осінній цикл веде відлік від Успіння до початку Пилипівського посту. Підтвердження цьому знаходимо в наукових працях К. Кутельмаха: «Перехід до осені і сьогодні не обходиться без свят Успіння Богородиці та Спаса у поєднанні з обжинковими звичаями та обрядами». Проте на досліджуваній території можна натрапити й на інші думки щодо початку осіннього циклу. Так, у с. Острівськ зі слів респондентів фіксуємо перехідний період, що починався святом Іллі або Ллі (Пророка Іллі — 2 серпня); у народі кажуть: «Прийде Ілля — наробить гнилля» (частішають дощі, день коротшає, холоднішають вечори та ночі) — це поширено по всій Україні. Відтоді заборонялося купатися у водоймах, «бо диявол починає жити у воді». Зі спостережень П. Чубинського: «До Іллі хмари ходять за вітром, а після — проти вітру»; «Після Іллі перестають кусатися комарі»; «Рої бджіл, які вилетіли після Іллі, ненадійні». Межею між сезонами на Рівненщині вважали також свято Петра і Павла (Верховних апостолів Петра і Павла — 12 липня), тому говорять: «По Петрі і по теплі» (відбуваються перші кліматичні зміни в природі; починають збирати городину), або ще: «Прийшов Петро — одорвав листок, прийшов Ілля — одорвав вже два, а Спас — бери рукавиці при запас». Завершується осінній цикл Введенням (Введення в храм Пресвятої Богородиці — 4 грудня). Окрім зазначених свят, на Рівненщині відзначають також Маковея або Першого Спаса (Семи мчч. Маккавеїв — 14 серпня), Сплєння, Першу Пречисту (Успіння Пресвятої Богородиці — 28 серпня), Головосіка [Усічення (Усікновення) голови святого Івана Хрестителя — 11 вересня], Семена (Преподобного Семеона Стовпника — 14 вересня — церковне новоліття), Чудо (Чудо Архістратига Михаїла — 19 вересня), Другу Пречисту (Різдво Пресвятої Богородиці — 21 вересня, храмування в с. Ремчиці й с. Бережниця), Здвиження або Чосного [Воздвиження Чесного і Животворящого Хреста Господнього) — 27 вересня], Івана Богослова (9 жовтня), Покрову (Покров Пресвятої Богородиці — 14 жовтня), Дмитра (Дмитра Солунського — 8 листопада), Параскеву П'ятницю (10 листопада), Михайла (Собор Архістратига Михаїла — 21 листопада), Запусти у Пилипівський піст (27 листопада), Андрія (Апостола Андрія Первозваного — 13 грудня).

Таким чином, за народними уявленнями початок осені пов'язують зі жнивами: «Послє Петра жнива, а се уже буде осень», «На Ллі — новий хліб на столі». Жнивам у літньо-осінній період надавали вагомого значення. Традиційно господарські звичаї й обряди жнивного періоду поділяли на три етапи: зажинки, жнива та обжинки. Звичай зажинання посідав не останнє місце серед обрядовості жнивного періоду, важлива умова якого — розпочинати роботу в чистому одязі [2]. Ритуальна чистота оселі та вбрання женців — явища, притаманні українській жнивній традиції.

Сприятливими для початку роботи вважали перші сім днів новолуння. У зажинковий день, виходячи з хати, молилися Богу, щоб Господь послав їм здоров'я, сил, а також хорошої погоди. Селяни намагалися дотримуватися традицій і звичаїв, оскільки вважали: «як збираєш врожай, таким він і буде», тому повсюдно па-

нували святковість та урочистість акту зажинання. З осудом ставилися до тих, хто не дотримувався усталених традицій. До прикладу, С. Килимник зафіксував на Вінниччині найвірогіднішу й найцікавішу мотивацію цього звичаю в зажинковій легенді, за якою жінку із с. Зарванці було покарано, бо вона знехтувала традиційними зажинковими звичаями, зокрема, вийшла зажинати ниву в буденному одязі [3]. Обов'язковим предметним символом під час зажинків був хліб (бохон), який клали в полі на «настульник». Словесними ж формулами слугували як традиційно-церковні (найбільш поширена — «Отче наш»), так і різноманітні народні молитви-промовляння: «Господи, приступай і помагай» тощо. Після чого зажинали перший сніп, а щоб жнива завершилися добре, то розпочинати їх мусила моторна в роботі господиня.

Працювати у свята та присвятки, які припадають на період жнив, заборонялося — їх називали «громові дні». До таких, зокрема, належали: «Ганни», «Паликопи» («Палія», «Пантєлєй» — Великомученика цілителя Пантелеймона), «Іллі» та ін. Робота на полі в такі дні віщувала небезпеку: блискавка могла спалити копи збіжжя («Як Ганна нажне, Полукупель спалить»). На Поліссі найбільш поширеною формою праці була толока.

Як першому, так і останньому снопу поліщуки надавали особливого значення і наділяли його магічною силою. Після завершення жнив у кінці поля залишали жмут недожину (давній звичай, поширений серед усіх східних слов'ян), який ретельно виполювали, і клали туди шматочок хліба, щоб жито було чисте й врожайне, а вершечок зв'язували рожевою або червоною стрічкою. У народі казали: «Бороду зав'язали». Навколо Спасової бороди, за сонцем, пританцьовували з прискоками та приспівками: «Потанцюю від дича, нехай жито родича, нехай жито і пшениця, і всякая пашниця» [4] (повторювали тричі). За уявленнями поліщуків, залишений недожин на ниві — це своєрідне жертвопринесення божеству родючості, тобто піклування про майбутній урожай; це дар померлим, від якого, за їхніми переконаннями, залежить добробут та благополуччя живих. Підтвердженням цьому є дослідження К. Кутельмаха, у якому зафіксовано, що аграрні обрядодійства на початковому та завершальному етапах жнив [обжинки чи зажинки (дожинки)] містять поминальні мотиви. Такої ж думки, зокрема, тлумачення цього звичаю як офіри польовим духам хліба, дотримуються Д. Фрезер [5] і Д. Зеленін [6].

На Рівненському Поліссі зафіксовано також звичай, що на «Спаса» освячували зрізане з «бороди» колосся і зберігали його до весни, а зерна із зажинкового снопа використовували при першому засіві. Однак із плином часу традиційні елементи жнивної обрядовості поволі відмирали.

Цікавий жнивний обряд, на зразок «чіпляння колодки», зафіксовано в с. Острівськ Зарічненського району. У ньому одночасно присутні дві обрядодії — привітання (жницями) і відкуплення (перехожими): «Ото як жнемо, — згадує Марія Шиманська, — виглядаємо, хто йде; якщо такий грошовитий, то треба його опаразати та й викуп вимагати. Візьмемо жита та скрунемо перевесло. А коли вже йде такий, що може чимось пригостити (цукерки, гроші), то біжимо з поля і опоразуємо. Поздоровляємо його з жнивами, із новим хлібом, да шоб за рік дождав, да шоб здоров'я було, та шоб дожали. Тоді ті вже дякують, та й пригощають. А особенно, коли пани були, то дівчата вже чекали, щоб їхав із Тіховіра пан. То закрутять перевесло втроє, перехрестять дорогу, і коли їхав, то теє перевесло на дорозі ложили і пана зупиняли. То вун стане, а дівчата його та її (дружину) тим перевеслом обережуть — поздоровляють» [7]. Цей обряд виконували під час жнив, хоча традиційно виготовлення вінка (перевесла) було знаком про закінчення жнив (обжинок), що відбувалося водночас із зав'язуванням «бороди», і це добре відомо в українській дожинковій обрядовості. Усе дійство супроводжувалося виконанням обжинкових пісень, основна тема яких — величання господаря та його сім'ї, оспівування радості з

приводу закінчення збору врожаю, а наостанок повсюдно готували спільну трапезу.

Календарна обрядовість осіннього циклу — найбагатша на храмові свята (їх ще називають «заложення», або «кармаш»), які здебільшого мають характер канонічних церковних обрядів. Цього дня звідусіль до села з'їжджається багато люду. Учасникам експедиції довелося спостерігати святкування Другої Пречистої в с. Ремчиці. Господині готуються до цієї події заздалегідь: «Ще й за місяць жінки все тіпають, витрушують, вибивають коври, мажуть, печуть, аж за кілометр чути, що люди готуються до свята, а чоловіки рубають дрова, запасають корм для худоби та прибирають подвір'я» [8]. Активно готуються до свята і в церкві, а напередодні правлять вечірню службу Божу — Передсвято.

У храмовий день, дотримуючись давньої традиції, усі йдуть до церкви, щоби помолитися й попросити в Богородиці здоров'я, благополуччя, добробуту та заступництва від усякого зла. Односельці, зустрічаючись, вітаються: «Слава Богу!» — «Навіки слава!» — «З празничком!» — «З Вами здоровенькими!» (цілуються) — «Дай Боже за рок дождать!» — «Дай Боже!»

По завершенні святкової богослужби в церкві віруючі виходять на хресний хід. Виносять корогви, велику ікону Пресвятої Богородиці, що її несуть дівчата понад людьми, які стоять навколішки: «...ідуть хресним ходом, коругви тиї несуть, а дивчатка маленькі такі попереду з букетиками [...] носять великувелику ікону (чотири дівчини), і під тиєю іконою проходили, щоб Матір Божа покрила від усякого зла, од всякого горя. То всі люди вкруговую церкви стояли на колєнцах, а над ними проносили ікону. І всі тако одне за другим на колєнцах стояли. То в нашому селі ніяких бід не було...» [9]. І православний люд у пісенному супроводі церковного хору тричі обходить церкву. За другим колом — поминають померлих. Ушанування предків є невід'ємним атрибутом храмового свята по всій Україні. На останньому колі процесія чотири рази зупиняється для читання Святого Євангелія з водосвяттям. Після хресного ходу старший митрофорний священик виголошує промову-вітання зі святом, а настоятель парафії всіх приїжджих запрошує на святкову трапезу (їжу готують і зносять жителі села).

Після церковних церемоній люди розходяться: «...Всі йдуть у гості або додому. Молоді то в гості йдуть, діти — до батьків, куми — до кумів. Святкування триває до пізнього вечора. Храмуємо в селі три дні. Називають ці дні "празники": ото Великодня — три дні, Тройці — три дні, ото ж і хрестимося три рази» [10]. Зі слів респондентки можемо стверджувати, що «храм» у селі прирівнюють до дванадесятих свят (Різдво, Великдень тощо). Поряд із традиційними святкуваннями «кармашів» існують і певні особливості в їхній обрядовості. Зокрема, у с. Ремчиці ми зафіксували обряд, що відбувався саме напередодні Спаса. У передхрамовий день хлопці виготовляли обрядові свічки, які освячували на празник. Пані Марія Жук розповідає: «А от на Спаса — то вже кончається літо — то святять яблука, зілля різні і ще інтересне таке. Хлопці йшли до церкви, бо ще тоді хлопці ходили до церкви, і святили свичку, що називалася "тройка". Робили три свички, якось їх складали в одну і святили тую свичку. Ту свичку тримали в хаті, бо вона захищала, коли грім і буревій. Як де пожежа чи що таке, то свитять тую свичку. А ще як людина вмирала — то легко вмирати з тою свичкою» [11]. Цей акт виготовлення свічки подібний до аналогічного, який здійснювали на Семена Стовпника (у народній традиції дістав назву «весілля свічки», «женити комина», або «женити каганця», що пов'язано з прадавнім язичницьким обрядом вшанування вогню (Звенигородщина) [12] і Введення (Північне Підляшшя).

На Рівненщині, як і повсюди в Україні, поширена заборона вживати плоди до їхнього освячення на Спаса. Проте найчастіше цього мали дотримуватися жінки. Існувало табу вживати яблука тим матерям, у яких умирали діти, бо, за віруванням, у разі нехтування цією забороною, їхні діти «на тому світі» нібито не отримають цих плодів. Так, пані Настя Мельник із с. Ремчиці згадує: «...Бо всі дітки будуть

гратися, їсти, а тим скажуть: "Мати з'їла"». На Спаса освячували також квіти та збіжжя. Квіти зберігали впродовж року і використовували для покладання під голову покійникові, а також додавали в купіль для немовляти як оберіг. Польові записи засвідчують поширення згаданих звичаїв від середини минулого століття. Освячений мак використовували для захисту від нечистої сили напередодні річних свят або в разі смерті людини. Освяченим колоссям розпочинали новий посів.

Усі без винятку свята мали певні заборони, застереження, із ними пов'язували природні зміни та прогнозування погоди, а отже, і майбутнього врожаю. Віддавна на Головосіка поліщуки, як і загалом українці, дотримувалися суворого посту. Цього дня було заборонено не лише вживати садовину, переважно круглої форми, але й брати її до рук; стинати все кругле і взагалі різати ножем (за повір'ям, може піти кров), а особливо їсти яблука чи груші: «...бо ґулі по тілі будуть вилазити...» [13]. Зауважимо, що ці звичаї на кінець XX ст. виходять з ужитку. На Михайлове Чудо забороняли виконувати сільськогосподарські роботи, передусім орати чи сіяти: «...Поїхав один чоловік, да не знав, що то Чудо, та й посіяв жито, а воно так гарно вродило. А потім людям казав: "От бачите, я посіяв жито, а казали не можна, а воно он як вродило. Наступного року знову посію на Чудо", і, коли посіяв, то нічого не вродило. Бо то вун тоді не знав — то Бог простив, а то що знає — то Бог не простить» [14]. Засвідчено багато легенд і переказів щодо покарання грішників у цей день, тому, можливо, люди й склали прислів'я: «Не так бійся Пречистої, як Чуда» [15]. Також забороняли поратися коло землі і на Воздвиження (Здвиження), зокрема, орати в полі: «...бо часом буває, що і грім може вдарити, і копицю спалить — не можна робить, бо то свято велике» [16]. Не дозволяли впродовж тижня сіяти, бо колосся спорожніє. У народі вірили, що це свято віщує замикання землі на зиму. На думку поліщуків, у цей день «...збираються в кубла вужі та гадюки, а потім лізуть у землю» [17]. Власне, цим і пояснюють повсюдну заборону на Здвиження ходити до лісу. Існує таке повір'я, що є вирій не лише в птахів, а й у зміїв та вужів: «...вирій, є таке. А вже котрий грешний (вкусив кого), то вже вони до себе його не приймають, вже вун так, як той бузько бідний пропадає» [18].

Заборонами на всі жіночі роботи, а особливо на прядіння, вирізнявся день Параскеви П'ятниці [38]. Це був і є пісний день. Вважали (і це характерно для всієї України), що хто поститься в п'ятницю, той не помре наглою смертю. До того ж, саме день Параскеви П'ятниці зафіксовано на досліджуваній території (XX ст.) у локальному побутуванні як свято пастухів, якому було властиве традиційне приготування каші [39]. Збереглася й приспівка, що характеризує змістовність згаданого свята: «П'ятьонки, п'ятьонки, да покидайте займанки» [40]. В давнину заборони, пов'язані з прядінням, були характерні практично для всіх свят і присвятків, а особливо п'ятниць напередодні дванадесятих свят. Однак на кінець XX ст. фіксуємо їх як призабуті, насамперед через те, що таке жіноче заняття вийшло з ужитку.

До Івана Богослова господарі намагалися завершити посівні роботи, що й підтверджує відоме прислів'я: «Хто не посіяв до Івана Богослова, той не вартий доброго слова». Хоча бувало й так, що погодні умови вимагали пізнішого посіву або селянин не встигав упоратися, тоді казали: «Вже засію, коли вспію, а ярна — померзна» [41]. Це свідчить про те, що сіяли і за перших приморозків: «...посій, як замерзне, то все одно наросте...» [42]. Однак завершенням посіву вважали свято Покрови, пізніше вже не можна було, бо «Покрова як не покриє листом, то покриє снігом» [43].

Отже, у господарів меншає роботи, комори наповнюють хлібом. А щоб завжди була щедра осінь і багата земля, хлібороб, за звичаєм, складає подяку родичам-заступникам, усім пращурам, що й із того світу опікуються живими. Саме із цієї давньої традиції вшанування померлих перед зміною пори року, закінченням чи початком важливого трудового процесу постали християнські поминальні звичаї. На

Рівненщині (як і майже повсюдно в Україні) осіннє вшанування померлих календарно поєднане зі святом Спаса, днями Великомученика Дмитра та Архістратига Михаїла і має назву «діди». Варто зауважити, що найпоширеніші все ж таки є останні (Дмитрова й Михайлова) суботи. Ці поминальні дні, як правило, відзначають у суботу, напередодні свят. На Рівненщині традиційно поминальну п'ятницю — «дідову п'ятницю» — супроводжували пісною вечерею та присвячували саме дідам, а субота зі скоромним обідом звалася «баби». У XX ст. можна простежити поступовий перехід від двох поминальних днів до одного, суботнього, — цим пояснюють відзначення церковних поминальних субот. Хоча під час експедиції зафіксовано й інші дні. Пані Галина Надієвець із с. Острівськ зауважила, що вшановують пам'ять померлих перед Михаїлом: у середу — дідам, а в п'ятницю — бабам; а перед Дмитром: у суботу зранку — бабам (обов'язково пекли великі млинці), увечері — дідам.

Традиційно в ці суботи по церквах здійснюють відправи — панахиди (богослужіння, під час яких поминають померлих). Удома обов'язково запалюють свічку та готують коливо (шматочки хліба або проскури, засолоджені цукром або медом), яке вживають на початку поминальної вечері, тричі зачерпнувши з миски. За столом залишають місце для померлих. У такі дні готували як скоромні, так і пісні страви, а в піст — лише постові: борщ (обов'язково), суп, тушковану капусту, каші (переважно пшоняну), вареники чи налисники. По вечері залишали все на столі, а зранку доставляли свіжоспечені млинці, і лише в обід прибирали зі столу. Цього дня було заборонено мести в хаті, різати хліб та голосно розмовляти.

Із поминальними «дідами» й «бабами» пов'язано традиційні заборони: шити, снувати кросна, прясти, білити (мазати), прати тощо. А зі святом Дмитра — дівочі ворожіння на долю. Свято Дмитра, як і згадані вище Іллі та Здвиження, несе на собі навантаження стану переходу, межового стану природи.

Перехідний етап між осіннім і зимовим циклами настає з початком Різдвяного посту («Пилиповкі»). На цей час припадає низка свят та присвятків: «Введення прийде — свят наведе», — кажуть поліщуки. Подекуди зустрічаємо прогнозування погоди на Введення: «Скільки на Введення води, стільки на Юрія трави». Традиційно на Рівненщині, як і повсюди в Україні, розпочинають учити колядки та готувати зерно на кутю. Серед найпоширеніших обрядодій — «Пилиповкі» — дівочі ворожіння на долю (заміжжя), що приурочені до «Катерини» (найчастіше — до «Андрія»), добре знані в Україні та докладно висвітлені в етнологічній літературі. На Рівненському Поліссі побутує відома гра «Калита», що календарно пов'язана з днем Андрія і яку найяскравіше відзначали з усього циклу осінніх свят. Її звичаї та обряди мають стародавній, дохристиянський характер: угадування майбутньої долі, гадання, ритуальне кусання «калити».

У календарній обрядовості осіннього циклу важливе місце посідають молодіжні розваги. До них належать вулиці, вечорниці («вечорки»), досвітки, що супроводжуються розмаїтими піснями (про кохання, працю тощо), іграми («у сліпця», «трепачки»), танцями (полька, краков'як, вальс, «яблучко», «колечко») і, звичайно ж, музикою (грою на скрипці, баяні, гармошці, барабані, баседлі). Починаючи від Семена (14 вересня), завершувалися літні «вулиці» і розпочиналися «вечорниці». Дівчата в складчину готували вареники, обрядову кашу, а хлопці дбали про розваги.

Отже, звичаєво-обрядова культура календарних свят осіннього циклу, який уміщує в собі господарські періоди, поминальні мотиви, а також розважально-ігрові традиції, зафіксовані на Рівненському Поліссі, органічно пов'язана із загальноукраїнською культурною цілісністю. Аналізований матеріал — це краще надбання національної культури, яку народ плекав упродовж століть. Однак унаслідок безперервного процесу переосмислення відбулася втрата первинного змісту обрядових явищ, тому необхідно зафіксувати й зберегти національні цінності народної духовності пращурів, щоб не втратити їх для прийдешніх поколінь у контексті як української, так і світової культури.

[1] *Kolberg O.* Dzieła Wszystkie. Białoruś-Polesie. T. 52 / O. Kolberg. – Wrocław–Poznań, 1968.
[2] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1865.
[3] *Токарев С.* Об обычаях и обрядах // Атеистические чтения. – 1988. – № 17. – С. 39.
[4] *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1997. – С. 116, 117.
[5] *Костомаров М.* Слов'янська міфологія // Слов'янська міфологія. – К., 1994. – С. 211.
[6] *Давидюк В.* Первісна міфологія... – С. 116.
[7] *Нидерле Л.* Славянские древности / Л. Нидерле; [пер. с чеш. Т. Ковалевой и М. Хазанова]. – М., 1956.
[8] *Давидюк В.* Первісна міфологія... – С. 116, 117.
[9] *Рыбаков Б.* Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 164.
[10] *Токарев С.* Об обычаях и обрядах. – С. 39.
[11] *Попович М.* Мировоззрение древних славян. – К., 1985. – С. 113–115.
[12] *Толстая С.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектическому словарю: К–П // Славянский и балканский фольклор / Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М., 1986. – С. 211.
[13] *Кутельмах К.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, М. Глушка. – Л., 1995. – Вип. 2. – С. 191–210.
[14] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом, Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. Т. 3: Народный дневник, изданный под наблюдением дейтвительного члена Н. И. Костомарова. – СПб., 1872. – С. 224.
[15] Там само.
[16] *Ковальчук Н.* Календарні звичаї та обряди Рівненського Полісся: Локальна специфіка. Трансформації (XX – початок XXI століття) / Дисертація на здобуття наукового ступеня канд. іст. наук. – К., 2008. – С. 90.
[17] *Толстая С.* Полесский народный календарь... – С. 211.
[18] *Круть Б.* Хліборобська обрядова поезія слов'ян. – К., 1973. – С. 16, 17.
[19] *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Торонто–Вінніпег, 1957. – Т. 4. Літній цикл. – С. 488, 489.
[20] Архів автора. Записано від Марії Шиманської, 1929 р. н., с. Острівськ, Зарічненський р-н, Рівненська обл.
[21] *Кутельмах К.* Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: збірник наукових праць. – Л., 1994. – С. 196.
[22] *Фрезер Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1986.
[23] *Зеленін Д.* Східнослов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі // Етнографічний вісник. – К., 1927. – Кн. 5. – С. 1–10.
[24] Архів автора. Записано від Марії Шиманської, 1929 р. н., с. Острівськ, Зарічненський р-н, Рівненська обл.
[25] Архів автора. Записано від Наталки Прокопчук, 1936 р. н., с. Бережниця, Дубровицький р-н, Рівненська обл.
[26] Архів автора. Записано від Марії Жук, 1937 р. н., с. Бережниця, Дубровицький р-н, Рівненська обл.
[27] Архів автора. Записано від Насті Мельник, 1941 р. н., с. Ремчиці, Сарненський р-н, Рівненська обл.
[28] Архів автора. Записано від Марії Жук.
[29] *Кримський А.* Звенигородщина з погляду етнографічного та діялектологічного. – К., 1928. – С. 193, 194.
[30] *Стішова Н.* Календарна обрядовість та фольклор українців Підляшшя // НТЕ. – 1999. – № 2–3. – С. 122.
[31] Архів автора. Записано від Насті Мельник.
[32] Архів автора. Записано від Марії Жук.
[33] Архів автора. Записано від Олекси Мулявки, 1929 р. н., с. Ремчиці, Сарненський р-н, Рівненська обл.
[34] Архів автора. Записано від Марії Жук.
[35] Архів автора. Записано від Марії Демчук, 1957 р. н., с. Острівськ, Зарічненський р-н, Рівненська обл.
[36] Архів автора. Записано від Марії Жук.
[37] Архів автора. Записано від Марії Демчук.
[38] *Доманицький В.* Народний календар у Ровенськім повіті Волинської губернії // Матеріали до української етнології. – Л., 1912. – Т. XV. – С. 75; *Виноградська Г.* Жниварський звичай «Спасова борода» на Поліссі // Древляни / Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Л., 1996. – Вип. 1. – С. 225.
[39] *Толстая С.* Полесский народный календарь... – С. 240.
[40] Там само.
[41] Архів автора. Записано від Володимира Вакулича, 1927 р. н., с. Острівськ, Зарічненський р-н., Рівненська обл.
[42] Архів автора. Записано від Володимира Вакулича.
[43] Архів автора. Записано від Насті Мельник.

In the article the ancient Ukrainian customs and rites of the Autumnal calendar holidays on the Rivne Polissia are analysed (the collected materials are mainly empirical).

НАРОДНОЕ МУЗЫКАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО БЕЛАРУСИ: АУТЕНТИКА И МОДИФИКАЦИИ НА СОВРЕМЕННОЙ ТЕАТРАЛЬНОЙ СЦЕНЕ

Надежда Ювченко

Вопросы взаимодействия народного творчества и профессионального искусства относятся к важнейшим, краеугольным в истории этносов и культур. Предложенный аспект — народное музыкальное творчество Беларуси и профессиональная сцена — определен разнонаправленной практикой обращения к фольклору, его особой ролью в постановках белорусского театра с начала XX в.

Обратившись к истории театрального искусства Беларуси, мы обнаруживаем константность его фольклорного музыкального фактора (народный, школьный, частновладельческий театр), проявляющуюся в самых различных ипостасях — от музыкальных ремарок, интермедий, вставок до общемузыкальной выстроенности театральных композиций. Недаром свою «Селянку» (1852), наполненную поэтикой народного музыкального творчества, крестьянской речи, оказавшую значительное влияние на развитие театрального искусства Беларуси, В. Дунин-Марцинкевич определил как «оперу в 2-х актах». Однако отсутствие профессионального театра на территории Беларуси как Северо-Западной окраине Российской империи не дает возможности провести последовательную линию развития музыкально-театральных взаимосвязей вплоть до начала XX в. Гастроли многочисленных антреприз, особенно со времени открытия в Минске городского зимнего театра (1890), были все же эпизодическими явлениями. Вместе с тем, здесь особая роль принадлежала украинским профессиональным труппам, спектакли которых традиционно имели музыкально-драматический характер, как, к примеру, «Малороссийские песни в лицах» М. Кропивницкого, показанные в Минске в 1900 г. [1, 538]. Такого рода композиции несомненно повлияли на фольклорную эстетику ряда характерных постановок рождающегося профессионального белорусского театра.

Национальный театр Беларуси формировался, как известно, с участием самоотверженных подвижников искусства, начиная с «отца белорусского театра», как его называли еще при жизни, организатора «Первой белорусской труппы», режиссера, актера, хореографа и танцора — И. Буйницкого (1861—1917), а также легендарного В. Голубка, драматурга, актера и музыканта, поплатившегося жизнью за свою приверженность народным традициям (1882—1937), и одного из корифеев белорусского театра Е. Мировича (1878—1952), имя которого сейчас носит театр-студия в Минске (находится в Белорусской государственной академии искусств). Важнейшая роль в направленности их сценических композиций принадлежала сохранению национальной *интонации*, как некоего особого генетического «кода» сценического искусства. Что немаловажно, театральное творчество стало средством закрепления в социуме (поскольку театр стал в этот момент наиболее активно развивающимся видом искусства) музыки устной традиции. И в первую очередь — песенного фольклора, как близкого к аутентичному, так и модифицированного далее в различных обработках. Однако ни дивертисментность, ни сюитность не выступают здесь сущностным фактором. Это были новые явления, которые требовали иных критериев, чем, к примеру, классический европейский театр, музыка и драматургия того времени. Их особенность и основной смысл — в стремлении к возрождению на новом уровне синкретичности культурного народного первоисточника, в обращении к корням, утверждении и развитии аксиологического смысла народной культуры.

Фольклорные истоки имели музыкально-драматические композиции Первого белорусского государственного театра (БГТ-1) начала 1920-х годов, такие как музыкальная драма «На Купалье» М. Чарота (включала сольные и

хоровые песни, а также оркестровые обработки В. Теравским фольклорных образцов), «Свадьба» В. Горбацевича (представляла собой сценическую реконструкцию свадебного обряда, воссозданную местным учителем из Дукор Пуховичского района Минской области), «Кузнец-воевода» Е. Мировича (1925) и др.

Постановка этих спектаклей была связана с деятельностью Е. Мировича, ставшего в 1921 году руководителем белорусской труппы Белгостеатра. В них были воплощены традиции народа, передана поэтика фольклора, национальное своеобразие которого, как и языковую самостоятельность Беларуси, в то время признавали далеко не все. Отмеченный спектакль «На Купалье», как свидетельствует пресса, преобладал в репертуаре [2] и привлекал зрителя более чем другие постановки, был показан более четырехсот раз. Притягательность этой постановки была связана и с воодушевленной актерской игрой, живописными костюмами и декорациями: занавес, например, был сделан по мотивам народной вышивки. Отметим и появление в театре *народного инструментария*. Так, актриса Т. Бондарчик вспоминала об одной знаменательной музыкальной встрече: «В оркестре услышала необычный звук. Цимбалы? Откуда? В антракте не удержалась, посмотрела — мальчик лет 12 с цимбалами. Это был Юзик Жинович. Где-то на выезде театр услышал его игру и взял с собой. В Минске он учился в обычной и музыкальной школах и играл в оркестре. Партии для цимбал тогда еще никто не писал, так он на слух играл. А теперь сам пишет для созданного им оркестра — "оркестра Жиновича". Народный артист СССР… Так, Первый БГТ дал путевку в жизнь многим из деятелей белорусской сцены» [3, 8]. Схожие явления были и в других коллективах. Газетная заметка, например, гласила: «Обслуживая Борисовский округ, труппа Голубка обнаружила музыканта-дударя, играющего на редком средневековом инструменте. Музыканту 70 лет. Дударь принят в труппу Голубка» [4, 4].

Среди участников его коллектива были и будущий автор музыки Государственного гимна Республики Беларусь, Н. Соколовский, который записал сотни фольклорных образцов, а также будущий известный ученый-фольклорист М. Гринблат, т. е., этот передвижной театр в своих странствованиях выполнял и функции фольклорных экспедиций.

Со второй половины 1920-х годов, драматического времени начала борьбы с так называемыми «нацдемами», когда во главу угла ставились «идейно-направленные» постановки, поначалу сценическая практика ими не исчерпывалась. Музыкальные комедии, постановки водевильного характера были особо любимы зрителями. Так, порядок на показе музыкально-комедийной по своему характеру, «народной драмы» «Царь Максимилиан» (с фольклорными аранжировками А. Оленина) на гастролях БГТ-2 в Полоцке (1929) обеспечивали спецпропусками и тройным кордоном милиции, в том числе конной, — столь велика была привлекательность спектакля, вопреки явному официальному неодобрению.

А в спектаклях, где шла речь, к примеру, об актуальной для времени «теме о самокритике на производстве […], о чистке чужого элемента» — как в «Запоют веретена», пьеса и постановка Е. Мировича, 1928, — «воспользовавшись тем, что 4 действие происходит в одном из московских кафе, театр в него искусственно вводит целый концертный отдел с такими танцами, как "танго-сатаник" (!), народный танец а-ля-рюс (!) и т. д.» [5, 42]. (Отметим, что подобного рода «а-ля-рюс» вполне уверенно чувствуют себя сегодня на концертно-телевизионной эстраде).

Специфическая героико-патриотическая тематика, индустриальная, оборонная, с целенаправленным поиском внешнего и внутреннего врага обозначили крупномасштабные композиции в музыке, ориентированные на российскую музыкальную классику XIX в. Общая «оптимизирующая» идеологическая установка на создание новой добротной «классической» музыки так или иначе распространилась и на эстетику театра.

В середине 1930-х годов БГТ-2 (Витебск), после этапа «кочегаров», «напоров» и «бойцов», обратился к творчеству Я. Купалы и

В. Дунина-Марцинкевича в «Вечере белорусских водевилей» («Павлинка», «Примаки», «Пинская шляхта»). Они были поставлены с участием М. Красева, который с большим вниманием и симпатией относился к белорусскому народному творчеству, часто приезжал в республику, хорошо знал, собирал и обрабатывал белорусские песни, и потому не удивительно, что музыка к постановкам была органично связана белорусским музыкальным фольклором. Подробный глубокий анализ этих спектаклей представлен в монографии Т. Горобченко в частности, там же отмечено, что песня «Пайшоў мілы лужкам», напетая Р. Кошельниковой, имела в дальнейшем долгую сценическую жизнь. Когда артистка перешла в конце войны на работу в театр имени Я. Купалы, то перенесла эту песню в спектакль «Павлинка», в котором исполняла заглавную роль (режиссер — Л. Литвинов, 1944) [6, 51]. Причем показательно, что протяжная песня, предложенная зрителю ранее в БГТ-2 только как отражение одной из лирических сторон характера героини, далее, в теперь уже хрестоматийной постановке купаловского театра, в интерпретации композитора Е. Тикоцкого получила значительное драматургическое развитие. Музыкант в соответствии с ситуациями драмы перетрансформировал народную мелодию и в жанровом, и в эмоциональном, и в смысловом аспектах, вместе с тем он сохранил первоначальную образность первоисточника (в зачине спектакля) и логически довел музыкальное движение темы до апофеозного оркестрового финала.

В дальнейшем на основе «Павлинки» был снят фильм-спектакль (1952), а затем написана музыкальная комедия Ю. Семеняко (1973), правда она отличалась подчеркнуто революционным «протестным» пафосом и в знаменательный факт культуры не вылилась, несмотря на поздравления в прессе с успехом. Еще более скромным оказался вариант телеэкранизации «Павлинки», в котором вообще не фигурировали народные музыкальные темы — фильм «После ярмарки» (1972), несмотря на то, что на роль главной героини была приглашена «всероссийская Золушка» — Л. Сенчина.

Еще одним из лучших и по-настоящему музыкальных спектаклей стал «Нестерка» БГТ-2 (теперь — Национальный академический драматический театр им. Я. Коласа, пьеса В. Вольского, 1941). Комедия В. Вольского «Нестерка» основана на народных истоках, форма ее во многом приближается к старинному народному театру, интермедиям школьного театра, действу скоморохов. Поэтому вполне естественно, что И. Любан создавал музыку спектакля на основе варьирования народных песен. Картина, включающая в себя и своеобразную «аутентику», выступление бродячих скоморохов, начинается с оркестрового вступления, построенного на мелодии «Антона молоденького». В последнем действии спектакля есть и белорусский свадебный обряд. Хор девушек, в котором невеста прощается с девичьей жизнью, — это воспроизведение известной свадебной песни «Ляцелі гусанькі цераз сад». Народная музыка звучит и в заключительном танцевальном дивертисменте, который завершается «Лявонихой». Отличаясь вполне традиционной «фольклоризацией» (обусловленные сюжетностью белорусские и отчасти польские интонации — буффонная мазурка пана Барановского), спектакль может быть определен как самый долгоживущий в Беларуси — ему уже почти семьдесят лет. Недавно спектакль был обновлен: по эскизам и фотографиям восстановлены народные костюмы предвоенной постановки.

Далеко не все попытки поставить на сцене театров драмы музыкально-комедийные спектакли одобрялись критикой. Неприветливо был встречен спектакль Государственного еврейского театра Беларуси с символическим названием «Музыкант», также с элементами яркой комедийности, рассказывающий о судьбе скрипача (пьеса С. Галина, постановка А. Штейна, 1944). Отмечая в качестве положительного момента образ народного весельчака «бадхена» на свадьбе в еврейском местечке, его разговоры и пение, в которых артист М. Сокол-Гройнем «раскрывает душу народа, его горе и радости», рецензент основным недостатком спектакля признает отсутствие «правильного изображения классовой борьбы» [7].

Опосредованный белорусский фольклор в виде интонаций ситуационно обусловленных народных песен («Ой, рана на Йвана» — на фоне органного пункта, «Ці ў полі», «Хіліцеся, густыя лозы», «Былі ў бацькі тры сыны»), вполне в духе времени чередовался с революционным тематизмом («Эй, ухнем», «Варшавянка») в спектакле «Счастье поэта», поставленном к 70-летию Янки Купалы и повествующем о межреволюционном периоде жизни и формировании его поэтического таланта (пьеса В. Витки, режиссеры П. Судаков и П. Сушко, театр им. Я. Купалы, 1952).

Среди, бесспорно, событийных явлений конца десятилетия была постановка драмы И. Козела «Папоротник-цветок» с музыкой А. Туренкова, (ТЮЗ, 1957). Судя по сохранившимся фрагментам кинохроники, в постановке были тщательно проработаны народно-хоровые эпизоды, что было неудивительно, поскольку консультантом по пению являлся Г. Цитович, а танцы поставила Л. Алексютович, которая еще хорошо помнила эстетику знаменитого спектакля «На Купалье», шедшего в 1920-х годах и в котором как балетмейстер выступил ее отец — К. Алексютович.

Отсутствие собственного музыкально-драматического театра в это время, в определенной мере компенсировали многочисленные гастрольные труппы, среди которых особенно выделялись украинские. Их спектакли с особенным вниманием принимались зрителем. Около десяти музыкально-драматических театров Украины, которые активно ставили и оперы, и музыкальные комедии, и музыкально-драматические спектакли («Наталка-Полтавка», «Запорожец за Дунаем», «Свадьба в Малиновке» и т. д.), неоднократно приезжали в Беларусь. Среди них были коллективы из Чернигова, Ровно, Сум, Хмельницкого, Дрогобыча и других городов. Проникновенный отзыв о «прекрасной музыкально-драматической традиции», в частности Винницкого театра, был написан и белорусским драматургом К. Губаревичем. В нем просматривалось искреннее сожаление о нереализованности в полной мере музыкально-драматических традиций белорусского театра [8, 2].

В начале 1960-х годов такой театр был создан в Бобруйске на основе местного драматического театра, затем он был преобразован в Могилевской областной театр музыкальной комедии (1965—1970), при участии его творческих сил был открыт Государственный театр музыкальной комедии Беларуси (1971—1999), в настоящее время получивший наименование Государственный академический музыкальный театр Республики Беларусь. Правда, на его афише сегодня отсутствуют произведения белорусских комозиторов, не фигурирует в спектаклях и белорусский фольклор — это особая проблема. Так или иначе, но компенсаторную функцию в этом вопросе продолжают выполнять драматические театры.

Новая фолк-роковая эстетика вскоре после ее возникновения в Беларуси также была принята в арсенал выразительных средств драматического театра. Так, в период разгоравшейся популярности «Песняров» в Белорусском республиканском ТЮЗе Л. Тарасовой был поставлен спектакль, в котором музыка была, как заявлялось в программке «записана, аранжирована и исполнена В. Мулявиным с ансамблем “Песняры”». (Отметим, что материал для многих своих фольклорных обработок коллектив отбирал и среди архивных записей Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларуси). Композиция состояла из двух одноактных комедий — «Микитов лапоть» М. Чарота и «Примаки» Я. Купалы под общим сценическим названием «Чаму ж мне не пець, чаму ж не гудзець...», которое представляло собой начальную строку из популярнейшей шуточной народной песни. Кроме модифицированного фольклора, звучащего в спектакле, можно было отметить этнику сценических костюмов — несколько утрированную, гротескную, сообразно с общей народно-водевильной направленностью — бахрома на рубашке у Никиты, лапти «навырост» у Зоськи, «увеличенный» орнамент на юбке.



Фрагмент из спектакля Белорусского республиканского ТЮЗа «Чаму ж мне не пець, чаму ж не гудзець…»

В это же время у «Песняров» появилась опера-притча, созданная В. Мулявиным «Песня про долю» на стихи Янки Купалы. Основанная на фольклорных белорусских музыкальных истоках, она фактически являлась первой рок-оперой в Беларуси, или, точнее, даже фолк-рок-оперой, но подобные определения в отношении репертуара тогда не применялись. Это уже в середине 1990-х возникает возможность нехрестоматийных сценических определений: так, балет О. Залетнева «Круговерть» (1996) имеет подзаголовок «народный триллер»; при этом в качестве интермедийного музыкального материала в нем широко использовались записи белорусского аутентичного фольклора из фондов Белтелерадиокомпании (первая фонограмма в истории оперного театра).

Достаточно академизированным, в лучшем смысле слова, строгим, в чем-то даже хрестоматийном, музыкально адекватным, «резонирующим» с ситуацией, полистилистическим был спектакль «Разоренное гнездо» (пьеса Я. Купалы, режиссер — Б. Луценко, театр им. Я. Купалы, 1972). Предваряя спектакль, еще до собственно начала действия на сцене, в нем воссоздавалась своеобразная «фоноатмосфера» — в виде фольклорного зачина-настройки. В зале и вне его, на лестнице и в фойе театра звучал аутентичный песенный фольклор из полевых записей З. Можейко, что было отмечено и в программке спектакля. Далее, уже по ходу действия, в его узловых моментах отчаяния возникал фольклоризованный вокал персонажей. Здесь ошеломляюще действовала подзабытая и вновь обретенная в театре речевая народно-интонационная адекватность исполнения. По воспоминаниям доктора искусствоведения, этномузыколога З. Можейко (из беседы с автором статьи 12.05.2009 г.), она «много работала с актерами купаловского театра, — над текстами, их произнесением. У такого выдающегося артиста как Г. Гарбук — он исполнял роль Симона в “Разоренном гнезде” — из глубин народных интонация… Умеет найти интонацию, не отличишь от мужика. Мне он говорил: “для меня Вы — самый лучший режиссер”. Постановщики идут от урбанистической культуры, а надо — от руральной. Актерам не надо говорить, надо *зафиксировать* состояние. Но не “переэффектнуть”. Бывает, что игра не убеждает, или что-то “не звучит”, но кто-то вдруг импровизирует — и интонация найдена...». В качестве консультанта З. Можейко выступила также в спектакле Республиканского театра белорусской драматургии «Песни волка» (пьеса В. Панина, режиссер — В. Орлов, 2002). Напомним, что она является и сценаристом семи фольклорных неигровых фильмов, известных далеко за пределами Беларуси.

Следующая известная постановка «Разоренного гнезда» состоялась в Национальном академическом драматическом театре им. М. Горького (режиссер — Б. Луценко, 1997). Именно с «Разоренного гнезда» началась белорусизация этого театра, ранее именовавшегося «русским». Это был первый спектакль, поставленный на его сцене на белорусском языке (вскоре на малой сцене театра, также на белорусском языке, был поставлен «Сон на кургане» Я. Купалы). «Разоренное гнездо» на новой сцене приобрело фолк-роковую направленность, что динамизировало своим звуковым напором повествовательно-эпический ход спектакля, а также вполне наглядно

выражалось в «живом» сценическом инструментарии: сочетание старинной лиры и электрогитары. Отдельные музыкальные моменты авторской протяжной песенности (композитор Е. Стражевич) были ориентированы на фольклор. Группа с характерным названием «Этнос», непосредственно участвующая в спектакле, находилась на сцене вблизи или порой даже среди персонажей и воспринималась как постановочная аллюзийность собирательного образа пробуждающегося самосознания страдающего простого люда (отметим белую символику их одеяний).

Другой, ранее не свойственный белорусской сцене постановочный жанр — «драматическая баллада» — был связан с постановкой «Сымона-музыки» Я. Коласа, в театре, носящем его имя (режиссер — В. Мазынский, 1976). Музыкальность коласовских строк, особый внутренний ритм поэмы, сюжетная основа — драматический путь познания жизни юного музыканта-самоучки из народа — все это послужило благодатной почвой для создания масштабного спектакля синтетического или «смешанного» музыкально-драматического типа. Диалектика образа раскрывается не в звучании скрипки (оно в спектакле отсутствует, скрипка в руках героя — лишь символ его дара), а в песнях-монологах, точнее, мелодекламации Сымона (композитор — С. Кортес). Включение в спектакль также и белорусских народных песен усиливает его органику. Об этом свидетельствуют и подчеркнуто локальные особенности звучания в прекрасном и достоверном исполнении Т. Мархель (которая сама с детства слышала и затем собирала их в одной из деревень Минской области). Рождаясь как бы спонтанно, они воспринимаются и как аллегорическое предвидение нелегкого пути Сымона, и как отражение сочувственного к нему отношения, и как объяснение его невзгод. А во втором действии свадебная песня «А ў бару» драматургическим контрапунктом противопоставляется панской «охоте» на Ганну, что помогает придать сцене проникновенно-горький социальный смысл. Фольклор приобретает здесь новую направленность в стилевом аспекте и одновременно смысл «гуманизирующей субстанции» — в драматургическом.

Новый спектакль на этот же сюжет — «Сымон-музыка», поставленный Н. Пинигиным в купаловском театре в 2005 году, обозначен на афише как «мистерия». В нем сочетается фонизм рок-динамики (композитор А. Зубрич) с периодически прослушивающимся аллюзийным музыкально-фольклорным подтекстом, опирающимся в своей образности и на народную символику (очистительная сила воды, лодка-колыбель), обрядность (ворожеи) и быт (утварь, орудия труда), апеллирующим здесь к ментальности народной фантастики-фантазийности.

В поляризации линии фольклора, выступающей в качестве «сюжетной музыки», и новейшей авангардной профессиональной фоники отметим спектакль по пьесе В. Бутромеева «Страсти по Авдею» («Крик на хуторе»), поставленный режиссером В. Раевским в купаловском театре (1989). В постановке о драматических событиях времен коллективизации мы обнаруживаем трагедийную призрачность «застылых» музыкальных отступлений-отстранений (музыка О. Янченко), которые как стоп-кадр в кино периодически «обрывают» колена традиционной деревенской кадрили.

В современной сценической интерпретации известных белорусских сюжетов, таких как «Тарас на Парнасе» (ТЮЗ), «Беларусь в фантастических рассказах» (по «Шляхтичу Завальне», Малая сцена театра им. Я. Купалы) национальную характерность всё регулярней призвана была определять фоническая специфика современных белорусских групп («гуртов») — «Стары Ольса», «Троіца» и других приверженцев и собирателей традиционного крестьянского фольклора. Возникают и новейшие «амальгамного» типа спектакли, что свидетельствует об утверждении новых постановочных тенденций на драматической сцене Беларуси. Такого рода спектакль может объединять «оперный», классический вокал, и народную, «открытым звуком», манеру исполнения, и, соответственно, аутентичный фольклор, солдатскую песню (как в квазиреставрации «народной драмы»), а также авторскую музыку и звукопись. Все это крупным штрихом (конкретизирующим состояние, ситуацию, время года, «календарь»,

круговорот природы и жизни человека) представлено, к примеру, в постановке «Извечной песни» Я. Купалы в Республиканском театре белорусской драматургии (режиссер — С. Ковальчик, 2002). Имевшая первоначально обозначение «рок-опера» (но без указания на афише имени композитора), она с 2009 года репрезентируется уже просто как «музыкальный спектакль».

В постановке «Идиллии» (по «Селянке» В. Дунина-Марцинкевича) в театре им. Я. Купалы, (режиссер — Н. Пинигин, 1993), обозначенной как «пастораль» (композитор В. Курьян), драматургически действенна также «связующая нации и народы» музыка С. Монюшко, М. Огинского, Ф. Шопена, народная белорусская и популярная также на Украине музыка (интонационная цитатность «Гандзи»), еврейские мотивы (врываются после характерной реплики: «А теперь — народные танцы!»).

Среди работ, вполне оправдывающих свои сценические жанровые подзаголовки — музыкальная комедия «Веселая ярмарка» В. Вольского (на основе его «Нестерки»), где к звучанию традиционной девичьей свадебной песни добавлен фантазийно-авангардный фонизм-призвук электроники, придающий ей «природно-пространственный» объем (режиссер — М. Абрамов, Белорусский государственный молодёжный театр, 2006).

Для театральной сцены характерно не только ситуационно «прямое», но и переосмысленное введение характерных фольклорных моментов. В постановке «Комедии» В. Рудова (в 1991 — Альтернативный, затем Малый театр, в настоящее время — антрепризный спектакль) развернутая сцена плача («галашэння») Маланьи над телом своего, якобы почившего мужа «злосчастного крестьянина» Дёмы, приобретает гротескный характер, т. к. зрители, да, похоже, и сама супруга, в курсе действительных событий. Фольклорная, «припевочная» манера исполнения — женский вокал с задорными восходящими штрихами-глиссандированием прорывается в конце строф даже в итальянской комедии «Слуга двух господ» К. Гольдони (театр им. Я. Купалы, 2007). Более того, казалось бы, несуразное «вкрапление» *белорусского* свадебного обряда, предельной скороговоркой, взахлеб, но «в лицах», проманифестированное вдруг из уст *российского* станового пристава Крючкова («нашто ж была дзевачку прапіваць, нашто ж была дудачку разбіваць?» — и т. д.) — блистательная роль В. Манаева, — на деле помогает приданию полинациональной органики разномастной в звуковом отношении постановке «Пинской шляхты» — фарса-водевиля В. Дунина-Марцинкевича (там же, режиссер — Н. Пинигин, 2009).

Отображая в своих постановках в доступных ему масштабах многогранную стилевую амплитуду белорусской музыки, также как и народной обрядности, театр способствовал и формированию зрительского массового вкуса, о чем говорят спектакли, сохраняющиеся в репертуаре годами и десятилетиями. Эмоциональный контакт — ценнейшее и ничем не заменимое свойство современного театра — поддерживается и его музыкой, в первую очередь естественной, «живой», помогающей раскрывать неоднозначные глубинные смыслы постановок: здесь фольклору, как аутентичному, так и его трансформациям, принадлежит одно из важнейших мест.

1. Тэатральная Беларусь: Энцыклапедыя: У 2 т. – Мінск, 2003. – Т. 1.
2. Савецкая Беларусь. – 1928. – 22 крас.
3. *Бандарчык Т.* Так яно было... Урывак з успамінаў // Літаратура і мастацтва. – 1970. – 20 ліст. – С. 4–8.
4. Звезда. – 1925. – 15 нояб. – С. 4.
5. *Гец С.* Театр Радянської Білорусі. Тэатр Савецкай Беларусі. – Х., 1931.
6. *Гаробчанка Т.* Купалаўскія вобразы на беларускай сцэне. – Мінск, 1976.
7. *Модэль М.* На нізкім ідэйным узроўні. «Музыкант» у Дзяржаўным яўрэйскім тэатры БССР // Літаратура і мастацтва. – 1947. – 8 сакав.
8. *Губарэвіч К.* Добрае знаёмства // Літаратура і мастацтва. – 1958. – 12 ліп. – С. 2.

The author considers an interaction of the nation and professional art, based on address to folklore in stagings of Byelorussian theatre of the beginning of the XX century.

ЙОРДАНСЬКІ СВІЧКИ–«ТРІЙЦІ»

Ніна Зозуля

У даній розвідці йтиметься про свічки-трійці — один із головних атрибутів Водохреща. Три свічі, з'єднані в одну, що у християнстві символізують три іпостасі єдиного Бога, в народній обрядовості та культурі набули значення універсального оберега, що використовувався в різних життєвих випадках упродовж року. «Трійці», поширені раніше переважно на Поділлі та Гуцульщині, на сучасному етапі побутування народної культури використовуються і в інших регіонах, до того ж не лише за прямим призначенням, але і як сувенір або елемент декору житла.

Цінні відомості про використання свічок у зимових обрядах, способи їх виготовлення та використання наявні в працях В. Шухевича, П. Чубинського, А. Кримськиого, О. Воропая, С. Килимника та інших авторів. Павло Чубинський у 70-і рр. XIX ст. зафіксував, що на Водохреще «многие мужчины и женщины во время водосвятия держать тройные свечи, в ознаменование Пресвятой Тройцы» [1]. Володимир Шухевич у праці «Гуцульщина» (1904) про водохрещенську свічку-трійцю писав: «по водосвяттю запалюють ґазди губку із трійці, що стояла коло хрестінниці... Другого дня на сам Йордань говіють усі аж до водосвяття на ріці, у якій перерубують бовчьи — полонку, поставлять над нею хрест із леду та уберуть смереками довкола. В той день ідуть усі, що лиш можуть до церкви, а звідси газди з трійцями заженими на водосьвятє. По скінченню церемонії мачає священик трійці, які єму газди подають, у свячену воду, потім газди їх вдруге засвічують, а газдині та дівки ничирають у глеки свяченої води [...]. Трійцю, що стояла на Святвечір водохресний і на Йордань на столі, переховують під образами на стіні або в коморі, а старші братя складають у церкві; таку трійцю уживають лише на Йордан, або як хто умирає — тоді світять єї» [2].

Працюючи в Етнографічній Комісії Всеукраїнської Академії наук, А. Кримський за допомогою кореспондентів у Звенигородському повіті Київської губернії зібрав матеріали про народні звичаї та обряди, зокрема і про Водохреще. Крім традиційної атрибутики (вирубування хреста, вівтаря, престолу з льоду), з праці А. Кримського довідуємося про «йорданські трійці». «Рано йдуть до церкви. А найбільше йдуть і вивозять дітей на горданю. Як прийде піп, то пасічники з трійцями з васильків стають рядами перед вівтарем (з льоду), а піп править у вівтарі. За пасічниками стоять чоловіки й парубки з поставками. Як вийде піп святити, то пасічники стають коло нього вперед гордані, а з поставками чоловіки — з правого боку гордані, — з лівого боку. Як заспівають гордані, то на чотирьох кутках гордані рубають разом ополонки, так щоб в одну хвилину наповнила всю гордань. Піп бере трійці в пасічників й вмочає в воду, в той мент стріляють з рушниць, "проганяють колядку" і пускають багато голубів-вертунів» [3].

За описом С. Килимника (праця «Український рік у народних звичаях в історичному освітленні»), на Водохреще основні ритуали (свята) проходили на річці, на озері й загалом на воді. У давнину свято відбувалося «обов'язково вночі», але з часом після Служби Божої в церкві «усі віруючі з образами, фореньчами, свічками, на чолі з духовенством рушили на Йордан (йордань) — на ріку», де вже був вирубаний хрест, «вівтар, престіл та інші оздоби». «Ось сюди й приходять людські маси "Відправляти Йордань" — свячення води. Після відправи освячується вода опусканням хреста та вогнем — горячими свічками» [4]. Йорданську свічку використовували так: «Сам господар повертався з Йордані здебільшого з засвіченою Трійцею, бо це був основний амулет святості й в давнину,

й за часів християнських. Трійця вважалася свята й чарівна. Вона відводила бурю, грім, всякі напасті та страхи. Отож господар, повертаючись з церкви, обходив з Трійцею все господарство, кропив святою водою худобу та випалював на лутках над дверима хрести — знаки, що "мали найвищу силу вогню" й очищували від усього злого й лихого і зганяли "сили супротивні". Після обходу обістя Трійця ставилась серед столу й горіла до закінчення вечері — обіду» [5].

Поетичний образ йорданської свічки та її роль в обряді Водохреще висвітлює О. Воропай у праці «Звичаї нашого народу»: «У деяких місцевостях Поділля та Гуцульщини в цей день святять "трійцю" — три свічки, зв'язані квітчастою хусткою, намистом і барвистими стрічками. До цього ще додають пучки червоної калини та сухих квітів — безсмертників або васильків. З "трійцею" йдуть на "Йордань" переважно жінки і дівчата. Під час богослужіння "трійця" запалюється від свічок, що горять на престолі. Коли вода вже посвячена, то перед тим, як іти додому, "трійцю" гасять, занурюючи свічки в ополонку, де відбувається свячення води» [6].

Під час експедицій у 1970-і рр. нам вдалося оглянути записи краєзнавця І. Манчуленка та поспілкуватися з людьми старшого віку про свічки-трійці. Подаємо матеріали Івана Васильовича Манчуленка (1925–1960) із с. Колодрібка Заліщинського району Тернопільської області. «По Новому році готувалися до Йорданських свят. Сукали з чільного воску "трійці"-свічки і прикріпляли їх до зробленого дерев'яного хреста заввишки 25–30 см. Багатші прикріпляли до того хреста звичайно 3 свічки, від чого й називається "трійця", від Бога-трійці: Бог Отець, Бог Син, Бог Дух Святий. Бідніші прикріпляли тільки одну свічку. Та все-таки це називається "трійця". В переддень Йордану обходили другий "святий вечір". Варили ті самі страви, що й на перший різдвяний "святий вечір". Відправа в церкві 19 січня відбувається вдосвіта. Рівно з днем весь народ з церковною процесією йшов святити воду на Дністер. У кожного в руках була засвічена "трійця". На Дністрі вирубували "капку" — "полонку". З леду вирізували великий хрест — до півтори метри високий. Його вбирали сосною і прикрашали. По водосвяттю всі набирали води з Дністра і розходилися по домах. Всі старалися зберегти світло на "трійцях" і з горючими "трійцями" дійти додому або хоч з тліючими губками (вербовим чиром), котрі тліли під час "водосвятія". Тим тліючим чиром розпалювали вдома вогонь, а горючею трійцею викурювали на сволоку в хаті хрест. З трійці робили малі хрестики і ліпили на верхньому одвірку. То само робили і в сінях. Цей хрест, викурений на сволоку і воскові хрестики на одвірках стояли до Стрітення Господнього. Це є від 19 січня до 15 лютого» [7].

Свідчення із с. Красна Пуща Бережанського району: «після водосвяття люди юрмилися, щоб швидше набрати "першої" води. Господарі верталися додому з засвіченими "трійцями". Як свічка не згасла в дорозі, значить добрий буде рік» [8].

Із записів автора у 1980-і рр. в с. Теремці (нині затоплене) Кам'янець-Подільського району Хмельницької області: «Трійцю роблять перед Йорданом з васильок чи чебрику. В середину вставляють свічку, обвивають рушником та биндами. На Святий вечір ставлять на святковий стіл, запалюють та вечеряють всією сім'єю. Після свята трійцю зберігають за образами чи в коморі, кожний рік її потім підробляли та убирали» [9]. У с. Вільшанка Крижопільського району на Вінниччині «трійцю виготовляли із сухих васильок, чебрику чи світлушки (щось одне). Робили тугий букет та обов'язково вставляли дерев'яний хрест, свічку. Кожний рік перед святим вечором її прибирали калиною та вставляли три калачі, які лежали на столі один на одному. Під ними була застелена "нафраніца" (обрядова полотняна вишита хустинка). На Водохреще батько йшов до церкви з "трійцею" в руках. Вона була перев'язана "нафраніцею". Освячену й запалену "трійцю" батько приносив додому. На другий день "Йордану" священик ходив по дворах "писати хрести", тому ворота скрізь були розчинені і господині зустрічали його у воротях запаленою "трійцею". З нею ж супроводжува-

ли священика до сусіднього двору. Після Водохреща "трійцю" зберігали за сволоком» [10].

У с. Левківці Тульчинського району свічку виготовляли з «васильку чи чебрику» та ставили на столі на Святий вечір. Вона стояла до Водохреща, її брали на Йордань, прикрашаючи коралями (намистом). З церкви приносили запалену «трійцю», яку зберігали потім за сволоком або в коморі. Якщо хтось тяжко помирає, то поряд ставлять і запалюють свічку, читають молитви до Святої Трійці та «Слава і нині» [11].

У с. Цибулівка Тростянецького району «трійцю» виготовляли з «васильок» і ставили у Святвечір на стіл, де вона стояла до Водохреща. 19 січня «трійцю» прикрашали калиною та несли до церкви. Освячені та запалені «трійці» клали у формі хреста біля образів. «Зберігали трійцю за сволоком, за образами чи в коморі. При болях вуха чи зубів прикладали полотнинку, натерту васильками з трійці» [12].

А так описують обряд з йорданською свічкою «Подольские епархиальные ведомости» в Ольгопільському повіті на Вінниччині: «На третий день Крещения уже нет никакого праздника, но крестьяне празднуют и этот день. К третьему дню Крещения крестьяне приурочивают обычай развязывания "трійці", т. е. свечи, украшенной васильками и другими засушенными цветами с которыми они обычно присутствуют при водосвятии в тот день. Развязыванием "трійці" обычно занимаются бабы и при этом устраивают пригощение. Впрочем, некоторые хранят "трійці" до праздника Стретение Господне (2 февраля), а с нею приходят в этот день в церковь, чтобы встречать Христа» [13].

Літературні джерела та польові розвідки автора даної статті свідчать про те, що виготовлення свічки-трійці було поширене і найдовше збереглося на Поділлі та Гуцульщині. Важко сказати, коли саме з'явився звичай виготовлення та оздоблення таких свічок, але, без сумніву, вогонь був невід'ємним на святі Водохреща, як і на багатьох народних і церковних святах.

І сьогодні на Водохреще біля церков наших міст і сіл бачимо «трійці», виготовлені (переважно на Західній Україні) з великою любов'ю та майстерністю. Як освячена вода, так і запалена свічка, за уявленнями наших предків, мали помічні та захисні властивості, були засобом оздоровлення та очищення.

1 *Чубинський П.* Водохреще. Труды этнографической статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 4.

2 *Шухевич В.* Гуцульщина. – Верховина, 1999. – Ч. 4. – С. 207, 208, 213.

3 *Кримський А.* Звенигородщина. – К., 1928. – С. 247, 275.

4 *Килимник С.* Український рік у народних звичаях, в історичному освітленні. Книга І. – Т. 1. – К. 1994. – С. 147.

5 Там само.

6 *Воропай О.* Звичаї нашого народу. – Мюнхен, 1958. – Т. 1. – С. 173.

7 Записала 1977 р. Н. Зозуля від Манчуленка Івана Васильовича (1910 р. н.) в с. Колодрібка Заліщинського р-ну Тернопільської обл.

8 Записала 1987 р. Н. Зозуля від Монюка Петра Свиридовича (1925 р. н.) в с. Красна Пуща Бережанського р-ну Тернопільської обл.

9 Записала 1976 р. Н. Зозуля від Тайструк Марії Іванівни (1920 р. н.) в с. Теремці Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.

10 Записала 2001 р. Н. Зозуля від Чабан Марії Степанівни (1931 р. н.) в с. Вільшанка Крижопільського р-ну Вінницької обл.

11 Записала 2000 р. Н. Зозуля від Тригуб Ганни Григорівни (1931 р. н.) в с. Левківці Тульчинського р-ну Вінницької обл.

12 Записала 2004 р. Н. Зозуля від Півкишки Ганни Григорівни (1931 р. н.) в с. Цибулівка Тростянецького р-ну Вінницької обл.

13 Народные взгляды, соединенные с некоторыми праздниками Православной церкви // Подольские епархиальные ведомости. – 1901. – № 42. – С. 723.

In the research Jordanian candles — «trinities» are considered as the main attribute of Epiphany. There is given the information of different ethnologists about the use of the Jordanian candles during celebration of Epiphany.

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА В ДОСЛІДЖЕННЯХ РОСІЙСЬКИХ НАУКОВЦІВ

Галина Бондаренко

11–12 листопада 2009 р. в Культурному центрі України в Москві відбулася Міжнародна науково-практична конференція «Україністика в Росії: історія, стан, тенденції розвитку». Пропозицію проводити національні україністичні конференції висунуло керівництво Міжнародної асоціації україністів на засіданні Оргкомітету в березні цього року. Україністи Росії першими відгукнулися на цю пропозицію. Науковий центр українознавства Уфімської філії Московського державного гуманітарного педагогічного університету ім. М. Шолохова, який очолює відомий науковець, кандидат історичних наук, співголова рад Об'єднання українців Росії та Федеральної національно-культурної автономії українців Росії Василь Бабенко, здійснив значну частину організаційної роботи з підготовки до конференції. Наполегливість, фаховий підхід та відповідальність башкирських науковців (зокрема — кандидата педагогічних наук, завідувача кафедри російської й зарубіжної філології університету Юлії Сіренко, кандидата історичних наук, завідувача кафедри історії та теорії держави Дениса Черніенка та кандидата історичних наук, доцента кафедри історії та теорії держави і права цього ж навчального закладу Ірини Черніенко) уможливили високий науковий рівень даної конференції.

До складу оргкомітету конференції ввійшли авторитетні науковці з відомих наукових та освітніх центрів Росії й України, керівники національно-культурних українських товариств та громад із різних регіонів Росії. Під час підготовчої роботи було створено базу даних за напрямками сучасної російської україністики, встановлено контакти з фахівцями, яких виявилося понад 200. Співорганізаторами конференції були також Міжнародна асоціація україністів, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського Національної академії наук України (в особі співголови Оргкомітету конференції — президента МАУ, директора ІМФЕ, академіка НАНУ Ганни Скрипник), Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків із діаспорою Національного університету «Львівська політехніка», Культурний центр України в Москві та Бібліотека української літератури Москви. Її проведення підтримали Посольство України в Російській Федерації, Об'єднання українців Росії та Федеральна національно-культурна автономія українців Росії. Велику допомогу учасникам конференції було надано з боку Культурного центру України в Москві, працівники якого виступали з доповідями на конференції, допомагали у вирішенні багатьох організаційних питань — від поселення учасників, тиражування робочих документів конференції до інформаційної підтримки заходу включно. Перша детальна інформація про перебіг конференції (за авторством Юрія Безкровного) з'явилася на сайті КЦУ одразу ж після її закінчення.

До участі в конференції зголосилося 60 науковців, із них — 7 академіків та член-кореспондентів, 15 докторів та 23 кандидати наук, наукова молодь — аспіранти, здобувачі, студенти, керівники українських діаспорних об'єднань. Надзвичайно широка й географія конференції: науковці прибули з Москви, Києва, Санкт-Петербурга, Львова, Запоріжжя, Ніжина, Томська, Волгограда, Оренбурга, Владивостока, Саратова, Самари, Харкова, Тюмені, Ярославля, Уфи, Іжевська, Республіки Татарстан, Республіки Мордовії та Кубані. Напередодні конференції в концертному залі Культурного центру України в Москві, де проходило пленарне засідання, учасники та гості конференції могли ознайомитися з виставкою україністичних видань окремих російських наукових центрів, зокрема видань Наукового центру українознавства Уфімської філії МДГПУ, Культурного центру України, шевченкіани Леоніда Большакова, товариства

«Співдружність "Кубань—Україна"». Учасників конференції від імені Надзвичайного і Повноважного Посла України в РФ Костянтина Грищенка привітала радник посольства з питань культури Ольга Дарибогова. Вітання учасникам конференції також переказали президент Міжнародної асоціації україністів Ганна Скрипник та директор Міжнародного інституту освіти, культури та зв'язків із діаспорою Національного університету «Львівська політехніка» Ірина Ключковська. Заступник директора ІМФЕ Оксана Шевчук подарувала Бібліотеці української літератури в Москві наукові видання інституту з історії українського мистецтва, етнічної історії українців тощо. Учасники конференції обговорили широке коло питань стосовно сучасного стану та історії україністичних досліджень у Росії. У дискусіях, повідомленнях та доповідях, виголошених на пленарному та на двох секційних засіданнях, доповідачі й учасники розглянули питання формування «східної» української діаспори, демографічні й міграційні процеси в її середовищі, становище української науки, освіти й культури в російському культурно-освітньому просторі; були визначені основні напрямки історичних, етнографічних, фольклористичних, літературознавчих і мовних українознавчих студій в Росії. Про сучасний стан українознавчих досліджень та перспективи їхнього розвитку у світовій науці йшлося в доповіді Ганни Скрипник «Актуальні проблеми і сучасні перспективи світової україністики». Цікаві думки стосовно сучасного поділу української діаспори висловила у своїй доповіді «Українська діаспора як об'єкт дослідження й політичний феномен» Тамара Гузенкова, вказавши на необхідність проведення моніторингових досліджень українців Росії з метою виявлення їхніх культурно-освітніх запитів.

Від об'єктивності наукових досліджень значною мірою сьогодні залежить розвиток міжкультурних та наукових взаємин України й Росії. Це питання різнобічно висвітлювалися впродовж роботи конференції, зокрема в доповідях Ірини Ключковської (Львів) «Українознавчі студії в Росії як фактор добросусідства», Галини Бондаренко (Київ) «Образ України в Росії і Росії в Україні. За матеріалами спільних українсько-російських наукових проектів: "Образ країни очима молоді" і "Роль національної еліти у формуванні образу країни"», Ірини Карабулатової (Тюмень) «Образ України в сучасній українській мовній свідомості: ономастичний міф простору», науковців Російської академії наук — Ірини Снєжкової «Трансформація поглядів молоді в уявленнях про політичну еліту України й Росії 2007—2009 рр.», Ірини Кукушкіної «Досвід викладання предметів українознавчого циклу в російській системі освіти», Михайла Крилова «Українська ідентичність на території російської частини Слобідської України».

Учасники секції «Історичні та етнографічні дослідження українського населення Росії» обговорили також низку питань, що стосувалися: історії переселення українців у Поволжя та Подоння, у Казахстан, стану збереження їхньої культурної спадщини (Василь Супрун, Олександр Двоєконко, Валентина Сінельнікова, Алла Федорова), питання українізації українців на території Росії в 20—30-ті рр. XX ст. (Костянтин Дроздов), архівних документів з української історії та культури [Євген Савенко (Татарстан)]. Виявляючи розуміння проблем сучасної україністики в Росії, ключовою була доповідь Василя Бабенка «Україністика в Башкортостані: досвід — проблеми — перспективи». Той факт, що нині на прикладі українців Башкортостану можна вивчати етнокультурні зміни в житті малої етнічної групи, яка перебуває в поліетнічному середовищі, це заслуга самого доповідача, що приклав до цього чимало зусиль, організовуючи етнографічне обстеження українців краю, науково-практичні конференції та семінари. Спілкування з керівниками національно-культурних українських автономій у Росії дозволяє стверджувати, що успіхи в їхній роботі передусім залежать від ентузіазму самого керівника, його однодумців, а часто і від їхнього достатку.

На засіданнях другої секції «Українська освіта і друковане слово в Росії», що проходила в приміщенні Бібліотеки української літератури, йшлося про українську діаспорну пресу (головний редактор сайту «Кобза — Українці Росії» Андрій Бондаренко (Самара), українську освіту в Башкортостані (Юлія Сіренко), історію вивчення української книжної культури (Юрій Лабінцев, Москва), музичну україніку в російській пресі (Оксана Шевчук, Київ) та діяльність українських недільних шкіл та культурно-освітніх центрів у Росії (Володимир Халімончук, Сургут).

У центрі уваги учасників конференції опинилися також питання історичної пам'яті, національної самоідентифікації сучасного українства, вплив етнополітичних факторів та ЗМІ на стан сучасної української культури в Росії. Під час роботи конференції виявлено певні розбіжності в оцінці російськими та українськими колегами одних і тих самих явищ української історії та культури (Голодомор, окремі історичні події та постаті), що можна пояснити не лише політичною кон'юнктурою, але й браком об'єктивної наукової інформації в російській пресі, відсутністю фахових видань (зокрема публікацій історичних джерел) та документів у бібліотеках російських наукових центрів.

Після двох днів роботи по закінченні конференції її учасники прийняли резолюцію, у якій намічено основні пункти, виконання яких, безперечно, сприятиме розвиткові російської україніки:

- задля подальшого поглиблення взаємодії російських та українських науково-освітніх закладів потрібно оптимізувати координаційну роботу шляхом укладання та поновлення угод про спільну діяльність у рамках міжнародної гуманітарної співпраці;
- ухвалити звернення до влади Росії та України з проханням про фінансову підтримку наукових проектів і програм із дослідження української діаспори в Росії;
- науково-освітнім закладам Росії та України надавати необхідну науково-методичну допомогу навчальним закладам, недільним школам, бібліотекам, які впроваджують українознавчі програми й соціальні проекти, спрямовані на збереження та розвиток української культури в Росії.

V КОНФЕРЕНЦІЯ «КУБАНЬ–УКРАЇНА: ПИТАННЯ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ»

Анатолій Авраменко

Як відомо, на словах Прем'єр-міністр Росії В. Путін виступає за розвиток російсько-українських освітніх і наукових зв'язків, та й Президент Д. Медведєв, адресуючи звинувачення своєму українському колезі в загостренні відносин з Росією, тут же говорить про прагнення зміцнити дружбу з українським народом і навіть про те, що уряд надаватиме допомогу українським громадським організаціям, які на теренах РФ вивчають і зберігають культурні традиції свого народу. Чого насправді коштують ці заяви, зрозуміло з наслідків поїздки Верховного комісара ОБСЄ у справах національних меншин Кнута Воллебека (Knut Vollebaek) в березні 2009 р. Конгреси українців Росії чотири рази (у 1993, 1997, 2002 і 2005 рр.) приймали резолюції про необхідність розробки та ухвалення Федеральної програми підтримки розвитку української культури й освіти в Росії, але федеральна та регіональна влада РФ не бажає співпрацювати з українськими громадськими організаціями; в країні, де, за офіційними даними, проживає близько 2,5 млн українців, немає жодної державної школи з викладанням українською мовою, що не відповідає європейським правовим стандартам. Учасникам місії Верховного комісара ОБСЄ доводилося переконувати чиновників, що російські громадяни української національності — такі ж платники податків, як і росіяни, а тому мають конституційне право

навчатися рідною мовою за рахунок російського бюджету. Українська мова та деякі українознавчі дисципліни вивчаються в декількох російських школах Москви і Томська, республік Комі та Башкортостану, Ханти-Мансійського автономного округу. У Краснодарській крайовій дитячій експериментальній школі народного мистецтва українську мову вивчають під назвою «кубанського наречія», що голова «Товариства українців Кубані» М. Сергієнко слушно вважає приниженням української мови.

У той час, як взаємини між Україною та Росією штучно загострюють керівники обох країн, роблячи при цьому фальшиві заяви щодо прагнення зберегти дружні стосунки між нашими народами, керівники громадських організацій українців Росії на власний страх і ризик, не маючи жодної державної підтримки, намагаються робити те, чого не хочуть робити наші можновладці, — зберігати дружні зв'язки в галузі науки та культури. Якщо кубанські урядовці навіть нечисленним шапсугам виділяють мільйон рублів, то українські громадські організації краю не отримують ані копійки. На жаль, Україна також не надає жодної фінансової підтримки українцям Кубані, а всі спроби української громадськості домогтися цієї допомоги постійно блокуються генеральним консулом у Ростові-на-Дону В. Плохієм (з невідомої причини він свідомо зірвав усі плановані програми).

Краснодарська крайова громадська організація «Співдружність Кубань—Україна», створена в 2006 р., маючи вкрай обмежені можливості, запровадила в Краснодарі п'ять наукових конференцій та опублікувала три збірки статей. П'ята міжнародна конференція «Кубань—Україна: питання історико-культурної взаємодії» відбулася 9 травня 2009 року. У ній взяло участь близько 50 осіб. Серед українців свої доповіді подали вчені з Києва (Г. Бондаренко), Дніпропетровська (В. Грибовський, О. Репан та І. Кочергін), Запоріжжя (Л. Маленко), Рівного (Н. Супрун-Яремко) та Одеси (Ю. Письмак). Напередодні конференції було організовано ознайомлювальну поїздку етнолога Г. Бондаренко в станицю Пластунівську і на Таманський півострів.

На початку конференції консул Генерального консульства України в Ростові-на-Дону І. Кочетов урочисто вручив п'ятьом учасникам конференції Свідоцтва закордонного українця, які, на жаль, не дають практично жодних прав, але на які довелося чекати більше року. З вітаннями виступили також торговий представник українського консульства А. Шейко, керівник української діаспори Ростова-на-Дону В. Макарчук, Президент Національної асоціації україністів України Г. Бондаренко, голова «Співдружності Кубань—Україна» І. Скибіцька та ін.

Головуючий на конференції, доцент Кубанського університету, член Наукового товариства ім. Т. Шевченка, історик А. Авраменко розповів присутнім про зміст нещодавно виданої третьої збірки «Кубань—Україна: питання історико-культурної взаємодії», а також про наявні методологічні розбіжності з керівником Науково-дослідного центру традиційної культури Кубанського козачого хору професором М. Бондарем. На думку останнього, чорноморські козаки вже в середині XIX ст. не вважали себе українцями, тоді нібито сформувалася нова етнічна спільність у складі російського народу — кубанські козаки, а зараз кубанська говірка («балачка») — діалект не української, а російської мови. Провідний україніст Кубані В. Чумаченко довів, що концепція М. Бондаря не наукова, а радше політична.

Великий інтерес викликала доповідь виконавчого директора Інституту суспільних досліджень з Дніпропетровська В. Грибовського «"Записка про Малу Татарію" Ш. де Пейссонеля як джерело до історії причорноморських ногайців». Цей твір, знайомий кубанським дослідникам у дореволюційній публікації, був нещодавно наново перекладений і надрукований у Дніпропетровську. Г. Бондаренко розповіла про джерела з етнографії та фольклору Кубані, що зберігаються в науковому архіві Інституту мистецтвознавства, фольклористики і етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Доцент Дніпропетровського національного університе-

ту О. Репан проаналізував образ Катерини II у свідомості сучасного населення Південної України, що має для кубанців особливу вагу у зв'язку з дискусіями щодо повернення Краснодару його історичної назви Катеринодар. Доцент Національного гірничого університету І. Кочергін (м. Дніпропетровськ) дослідив питання про козацьке походження дворянства Катеринославської губернії, де залишилося чимало родичів чорноморських козаків, що переселилися на Кубань у кінці XVIII ст. Подана доцентом Запорізького національного університету Л. Маленко доповідь «Чорноморське козацьке військо в документах і матеріалах українських архівних та музейних установ» дуже важлива, оскільки дає уявлення про різноманітні джерела, практично невідомі сучасним кубанським історикам. Про переселення українців на територію Кавказького лінійного козацького війська розповіла аспірантка Армавірського педагогічного університету С. Сазонова.

Окрема група доповідей була присвячена висвітленню історико-культурної спадщини. Доцент Краснодарського університету культури та мистецтв Н. Гангур розповіла про садибний комплекс чорноморських козаків у кінці XVIII — першій половині XIX ст. Її аспірантка А. Шаповалова описала у своїй доповіді традиційний одяг чорноморського козацтва. Така мирна тематика несподівано була перервана дикою витівкою співробітника Державного архіву Краснодарського краю Г. Зайцева. Він обурився, що доповідачці, яка говорила російською мовою, один з гостей наважився поставити запитання українською! Г. Зайців вигукнув з місця: «Говорите по-русски! Вы на территории России находитесь!». Зал заціпенів від несподіванки. Головуючий змушений був відповісти йому українською: «Якщо когось дратує українська мова, то за дверима її немає. Там є адигейська, вірменська, тільки не українська. І тільки на нашій конференції ми можемо відновити свою мову, яка швидко забувається. На українознавчу конференцію ми чекаємо людей, котрі поважають нашу мову і культуру, у програмі надруковано, що на конференції дві робочі мови. Якщо дослідник вивчає українську тематику, він повинен розуміти нашу мову. Тут немає політики — це обов'язково для дослідника-україніста». Дивно те, що Г. Зайців запевняв учасників конференції, що дуже прихильно ставиться до України, оскільки сам родом з Овруча!

Після рецидиву імперської свідомості конференцію вдалося повернути в нормальне русло. Проте заступник отамана Кубанського козацького війська К. Переніжко в доповіді «Роль Кубанського козацького війська в зміцненні міжнаціональних відносин на сучасному етапі» перейшов до абстрактних звинувачень українських політиків, що не має жодного відношення до заявленої теми, а також звернувся до українських істориків з вимогою відмовитися від фальсифікації історичної ролі І. Мазепи та С. Бандери, показавши при цьому свою власну наукову некомпетентність. Цілком резонні запитання українських гостей щодо методології та джерельної основи доповіді К. Переніжка викликали у доповідача майже дитячу образу. Цікаво, що вже 16 травня контрольований ним «Кубанский казачий вестник» надрукував наклепницьку статтю, де йшлося переважно про високий рівень доповіді заступника отамана, якого не захотіла зрозуміти аудиторія. Анонімний автор статті з жалем пише: «Участники конференции здесь, на кубанской земле, предпочитали украинску [так в тексті — *А. А.*] мову русской речи, прекрасно осознавая, что этот язык для многих сидящих в зале все равно что иностранный». Навіть назва статті — «Исторические цености по курсу доллара» — покликана викрити організаторів конференції, що «продалися» (тоді чому за долари, а не за гривні?), але допущена у назві помилка свідчить радше про недостатнє знання автором статті російської мови і про низьку загальну культуру.

Деякі доповіді були присвячені історії та культурі українців Кубані в радянські часи та сучасну добу. І. Іванцов розповів про документи щодо «українізації» кінця 20-х — початку 30-х рр. XX ст., виявлені ним у Центрі документації новітньої історії Краснодарського краю (колишній крайовий партійний архів).

Професор Рівненського гуманітарного університету Н. Супрун-Яремко подала доповідь про «репресовані» історичні пісні, в яких йдеться про події 1920—1930-х рр. на Кубані. Великий інтерес викликала доповідь дослідника з Анапи В. Пукіша (який закінчив Ужгородський університет) про сучасну самоідентифікацію кубанців українського походження. Студент Кубанського університету П. Сушко ознайомив аудиторію з попередніми підсумками дослідження образу Росії в уявленнях українських трудових мігрантів за даними соціологічних опитувань.

Неабияку зацікавленість учасників конференції викликала також виставка документів з колекції кубанського козака-емігранта В. Бабича, яка нещодавно була перевезена із США до Краснодару В. Мироновим. Традиційно, як і під час попередніх конференцій, усі охочі знайомилися з народною творчістю майстрині Г. Палиці, яка народилася на Лемківщині, а зараз мешкає в станиці Тбіліській.

Під час конференції було висловлено ряд пропозицій і рекомендацій, серед яких доцільно відзначити такі:

1) домагатися відновлення Літературного музею Кубані в Будинку отамана Я. Кухаренка;

2) боротися проти розгрому історичного центру Краснодара, що продовжується під виглядом «реконструкції», і вимагати знесення незаконно зведених будівель, відновлення зруйнованих архітектурних пам'яток та історичних об'єктів коштом винних;

3) необхідно виявити публікації (українською та російською мовами), видані на Кубані до війни 1941—1945 рр., щоб зробити копії для архівів і бібліотек, а найцікавіші перевидати;

4) організувати збір спогадів про українізацію, Голодомор 1932—1933 рр., про життя кубанських українців у радянську добу;

5) створити недільну школу української мови та культури в Краснодарі, а також факультативні курси української мови у вищих навчальних закладах і школах краю;

6) зробити доступною для жителів краю передплату на українські журнали та газети;

7) створити пункти продажу українських книг і журналів у книгарнях краю;

8) створити українську бібліотеку в Краснодарі, а в перспективі — Український культурний центр;

9) створити пам'ятники жертвам Голодомору 1932—1933 рр. у найбільш постраждалих станицях;

10) організувати в станичних музеях експозиції, присвячені жертвам політичних репресій радянського періоду;

11) відновити українське відділення філологічного факультету Кубанського університету, що існувало до 1932 р., або створити відділення української історії та культури при історичному факультеті Кубанського університету, можливо, при Краснодарському університеті культури та мистецтв;

12) необхідно створити кафедру українознавства в Кубанському університеті або в Краснодарському університеті культури та мистецтв для підготовки фахівців з історії та культури України.

Зараз у дев'яти вищих закладах освіти Росії (Московському державному університеті ім. М. В. Ломоносова, Московському державному лінгвістичному університеті, Московському державному інституті міжнародних відносин, Дипломатичній академії, Воронезькому, Красноярському і Тюменському державних університетах, Томському державному педагогічному університеті, Уфимській філії Московського відкритого державного педагогічного університету) україністику викладають у складі блоку слов'янської філології. Крім цього, наразі потрібні також фахівці із сучасного українського законодавства, економіки, соціології, політології, лінгвістики, літератури тощо. Краснодарський край, де величезна частка мешканців має українське походження, найбільше придатний для організації російського українознавства, що ніяк не можуть зрозуміти в Москві (а місцеве краснодарське керівництво панічно боїться такої перспективи й чути про це не хоче). Нечисленні українознавці Кубані сподіваються на продовження сумісних наукових і культурних контактів з Україною на благо обох країн.

ДО 100-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ПЕТРА ЛІНТУРА (1909–2009)

Леся Мушкетик

Ім'я видатного фольклориста, літературознавця, педагога, громадського та культурного діяча Петра Васильовича Лінтура широковідоме не лише в Україні, а й за її межами, у багатьох європейських країнах.

П. Лінтур народився 4 травня 1909 р. в с. Горонді Мукачівського р-ну Закарпатської обл. Після закінчення Мукачівської гімназії упродовж 1930–1936 рр. він навчався в Празькому університеті на історико-філологічному факультеті та стажувався із сербської та хорватської мов, історії і літератури в Бєлградському університеті.

Відтак Лінтур працював учителем, директором школи, читав курси з фольклору, історії слов'янських літератур, давньої літератури та різні спецкурси в Ужгородськму державному університеті з перших днів його відкриття.

Свого часу його було обрано в органи місцевого самоврядування. Він багато зробив для розвитку культури й освіти в рідній області, був одним з ініціаторів створення Закарпатської організації Національної спілки письменників України.

Як літературознавець, П. Лінтур чимало уваги приділив літ ературному процесу рідного краю, творчості Є. Фенцика, О. Духновича, О. Павловича, І. Сільвая, А. Митрака, зібрав багато знаних і зовсім невідомих першодруків та рукописів авторів минулого. Популяризував він на Закарпатті й російську літературу, зокрема статті про творчість О. Пушкіна, М. Некрасова, М. Гоголя, Л. Толстого та ін.

Проте найбільше Лінтура приваблювала усна народна творчість краю, яку він почав збирати ще в дорадянський час: «Любов до народної казки, народної пісні, — згадує він, — зародилася у мені з раннього дитинства. Пам'ятаю довгі осінні і зимові вечори, коли з хвилюванням слухав під хурчання веретена казки бабусі, матері, сусідок, які приходили до нас "на пряхи", тобто на вечорниці. В учнівські роки у Мукачівській гімназії мені часто доводилося на прохання учителів записувати ті чи інші сюжети. У старших класах я завів зошит для фольклорних записів» [1].

Разом зі своїми студентами П. Лінтур провів ряд експедицій, обстежив усі райони області, знайшов чимало виконавців, зафіксував багато різних фольклорних жанрів: казки, балади, пісні, оповіді, історичні перекази та ін. Він брав активну участь у комплексній етнографічній експедиції, яку в 1945–1946 рр. проводила на Закарпатті Академія наук СРСР. Лінтур працював у складі однієї з її груп, що обстежувала села Хустського та Міжгірського районів, познайомився там з відомим російським дослідником П. Богатирьовим.

Зібрані матеріали П. Лінтур опублікував у різножанрових збірках. Це книги: «Легенди Карпат» (1968), «Закарпатські пісні та коломийки» (разом з М. Кречком; 1965), «Народні балади Закарпаття» (1959), «Народні балади Закарпаття» (1966) та ін. Лінтур ретельно дослідив текстові варіанти й художні форми творів, подав відповідні коментарі та паралелі до них.

Робота над баладами лягла в основу докторської дисертації П. Лінтура «Українська народна балада і східнослов'янські зв'язки». Її схвалили до захисту в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР, проте захистити її дослідник не встиг — цьому завадила його передчасна смерть у 1969 р.

Окрім балад, Лінтурові також належать численні теоретичні розвідки з інших фольклорних жанрів. Це дослідження тогочасного стану фольклорної традиції на Закарпатті в цілому та усної творчості краю зокрема — історичних та інших переказів, обрядових, ліричних пісень, коломийок. В українському фольклорі Закарпаття він віднайшов іншомовні запозичення: народні перекази про королевича Марка, що прийшли

із сербського та хорватського фольклору, твори про відомих угорських героїв, колишнього князя Ракоці та короля Матяша, польські, сербські та інші сюжетні, тематичні й мовностилістичні запозичення в баладах і народних піснях.

Особливу увагу Петро Лінтур приділяв народній казці. Він знайшов на Закарпатті понад вісімдесят казкарів, записав від них близько півтори тисячі сюжетів казок. Етнограф писав: «Отже, збирання казкового епосу я почав не на порожньому місці. Приступаючи до збирання народної прози, у першу чергу казок, поставив перед собою два основних завдання: 1) записати якомога повніше репертуар казкарів одного села; 2) виявити як можна ширше казковий репертуар області» [2].

Іван Сенько згадує складні умови, в яких Лінтурові доводилося збирати казки, його невтомність і працелюбність: «Від Ужгорода до Страбичева, де живе казкар Василь Королович, 54 кілометри. До села Люта, зовсім у протилежний бік, але там живе казкар Юрій Гебрян, — 75 кілометрів. До гуцульського села Богдан, де мешкає співачка Ганна Юрашова-Дем'янчук, — 224 кілометри, а це ще в іншому напрямку від Ужгорода. Або ж такі факти: у липні 1963 р. у селі Синевирі казкар Ледней Федір одну казку "Про Івана Спудзаря" розповідав три години; при першому знайомстві у 1958 р. із казкарем Іваном Лазарем із села Макарова фольклористові довелося цілий день умовляти старого, щоб він продиктував три замовляння при лікуванні корів. І остання цифра: за підрахунками П. В. Лінтура, від середини XIX ст. до 1945 року в книгах і періодичних виданнях опубліковано 1200 казок українського населення Карпат — менше ніж його вжинок» [3].

П. Лінтур уважно вивчав життя казкарів, їхні біографії, репертуар, оточення. Його думки про роль казкаря в процесі оповідання твору, його виконавську майстерність, комунікативний аспект останньої сьогодні набувають особливої актуальності.

Петро Лінтур уклав такі збірки казок: «Закарпатські казки Андрія Калина» (1955), «Майстер Іванко» (1960), «Казки зелених гір» (18 сюжетів казкаря Михайла Галиці; 1965), «Як чоловік відьму підкував, а кішку вчив працювати» (89 соціально-побутових казок; 1966), «Три золоті слова» (43 сюжети казкаря Василя Королевича; Ужгород, 1968), «Дідо-всевідо» (61 казковий сюжет; Ужгород, 1969). Зібрані ним казки увійшли до антології казкарів Закарпаття «Зачаровані казкою» (Ужгород, 1984). Майже до всіх цих видань упорядник підготував передмови, що не лише ознайомлювали з біографіями того чи іншого оповідача, а й розкривали сюжетні та художні особливості творів.

Найкращі казки Лінтура було перевидано в Києві, у перекладах — у Москві, Празі. На прохання Академії наук Німецької Демократичної Республіки дослідник упорядкував антологію «Українські народні казки», що вийшла німецькою мовою в серії «Казки народів світу».

Петро Лінтур підтримував стосунки з багатьма вітчизняними та зарубіжними фольклористами: українськими — О. Деєм, Г. Сухобрус, російськими — Д. Балашовим, Б. Путіловим, словацькими вченими К. Горалеком та О. Рудловчак, угорським фольклористом Д. Ортутаї та ін.

Серед учнів П. Лінтура були такі відомі особистості, як письменник І. Чендей, якому належать слова: «Щасливими вважалися учні, яких він учив», та літературознавець і фольклорист І. Сенько, який вивчав творчу спадщину відомого митця (*Сенько І. М.* Заповнена анкета або життєпис П. В. Лінтура. — Ужгород, 1999; *Хланта І., Сенько І.* Петро Лінтур: бібліографічний покажчик. — Ужгород, 1999).

Сторіччя від дня народження Петра Васильовича Лінтура особливо урочисто відзначалося на його рідному Закарпатті. 2009 рік проголошено *Роком Петра Лінтура*, а Василь Чорногор назвав його «особистістю, якою ми сильні, знані, шановані в Україні, у всьому слов'янському світі».

[1] Зачаровані казкою // Українські народні казки в записах П. В. Лінтура / Упоряд. І. М. Сенька, В. В. Сенька, В. В. Лінтура. – Ужгород, 1984. – С. 8.

[2] Там само. – С. 500.

[3] Там само. – С. 11.

ЕТНОГРАФІЧНА ЕКСПЕДИЦІЯ КИЇВСЬКИХ НАУКОВЦІВ НА ПІВНІЧ ДОНЕЧЧИНИ І НА ТЕРИТОРІЇ СУМІЖНИХ ОБЛАСТЕЙ

Наталя Гаврилюк, Олена Боряк, Олександр Васянович, Сергій Микитчук, Сергій Сіренко, Світлана Чибирак

За всебічного сприяння проректора Слов'янського державного педагогічного університету, кандидата історичних наук, доцента С. М. Швидкого відділ «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України впродовж 1–10 липня 2009 р. здійснив експедицію на північ Донецької та на території сусідніх районів Луганської і Харківської областей у складі співробітників відділу – кандидатів історичних наук Н. К. Гаврилюк (керівник), О. О. Боряк, О. О. Васяновича; аспірантів С. П. Микитчука, С. В. Сіренька, С. В. Чибирак; представника товариства «Співдружність Кубань–Україна» (Російська Федерація, м. Краснодар) І. І. Загути. Перед науковцями стояло завдання збирати фактичний матеріал для вивчення сучасних процесів національного та культурного розвитку в поліетнічному середовищі України. Із цією метою було обстежено 10 сіл території, яка в минулому становила частину порубіжжя історичної Слобожанщини і Новоросії. На Донеччині це такі села: Торське, Кіровськ Краснолиманського району, Михайлівка Олександрівського району, Никифорівка, Федорівка-2 Артемівського району; на Луганщині: Нова Астрахань, Михайлівка Кремінного району, Миколаївка Попаснянського району; на Харківщині: Червоний Оскіл Ізюмського району, Петрівське Балаклійського району.

Незважаючи на поліетнічний склад населення досліджуваних сіл, у більшості з них переважають українці або українці та росіяни, у двох (села Торське і Петрівське) – росіяни, значна частина яких – це нащадки переселенців із різних регіонів України та Росії першої половини XVII – початку XVIII ст. і пізніших історичних періодів. Наприклад, серед українців с. Михайлівка на Донеччині переважну більшість складають вихідці із Західної України. Відповідні дані, а також відомості про історію заснування, соціально-економічний розвиток кожного села, особливості його культуротворчого життя, музейної справи, релігії тощо фіксувалися під час спілкування передусім із головою чи секретарем сільської ради, директором клубу, школи чи бібліотеки, а також іншими людьми. Прикро було чути про такі сучасні тенденції соціально-демографічного плану, як помітне скорочення сільського населення, основну частину якого нині становлять пенсіонери; міграція молоді в міста чи за кордон, зокрема, у пошуках роботи; цьогорічний шкільний набір першокласників, що склав від п'яти-семи до десяти дітей. Та й ми самі, і не лише в малих селах, були свідками сумного видовища покинутих або розвалених хат, зарослих пусток на колишніх подвір'ях. Наприклад, у с. Федорівка-2, за свідченнями його дев'яностодворічної жительки, «у 50-му році тут було 640 чоловік, було дітей до 15-ти років 75 чоловік, було 100 хат. Тепер осталося, мабуть, 10–15 хат і 60 чоловік. Старі повмирали, а молодь пов'їзжала у Славгрес, Часов Яр, в Артемівськ, Слов'янськ, Краматоровку. Де проізводство, туди і їдуть!». Тим часом набув поширення і специфічний зворотний міграційний процес із міста в село, унаслідок чого зростає чисельність «дачників», тобто міських жителів, зазвичай також пенсіонерів, які купують хати і ділянки для сезонного проживання, вирощування городини тощо. Для середнього покоління сільчан із дітьми основним джере-

лом заробітку є продаж ранньої картоплі або молока, отримання від фермерів збіжжя, соняшникового насіння чи грошової компенсації за свої земельні паї.

У побуті поряд з українською мовою живе своєрідна українсько-російська говірка, в якій українські слова певною мірою перемішані з російською. У с. Нова Астрахань нам повідомили: «У нас, бачте, не чисто українці, і не чисто росіяни. Ми і так, і так балакаємо». Ця особливість спостерігається і в російських селах Торське, Петрівське, де дотепер існують російськомовні школи. Серед мешканців названих і сусідніх українських сіл зберігаються поняття «кацап» і «хохол», уживання яких має дружній іронічний чи гумористичний характер на кшталт буденних взаємних привітань: «Привіт, кацапи, привіт, рашенбой! — Привет, хахлы!». У кожному разі використання цих давніх прізвиськ етнонімічного походження — один із виявів національної ідентифікації людей. У згаданих селах національна самосвідомість, окрім російськомовної освіти, підтримується і дотеперішнім функціонуванням народних фольклорних ансамблів («Сударушка», «Русская песня»). Слід відзначити, що у виконанні цих колективів нам пощастило записати близько двадцяти російських пісень: весільно-обрядових, соціально-побутових, включаючи частушки, а також окремі українські пісні. У більшості інших сіл про подібні колективи згадують у минулому часі, хоча традиція виконання народної пісні не зникла, ставши частиною репертуару шкільних вокальних груп.

Практично в усіх сільських школах, бібліотеках або будинках культури, у чому ми мали змогу переконатися, існують краєзнавчі музейні кімнати, створені силами місцевих ентузіастів, які спонукали школярів збирати старовинні предмети побуту. Тому кожна із цих кімнат (іноді під назвою «Світлиця», «Бабусина світлиця») має певний набір етнографічних експонатів: зразки українського і російського народного одягу, ткацького інвентарю, предметів інтер'єру старої хати, традиційних промислів або виставкових «виробів народних умільців» тощо, які ми сфотографували. Немає сумніву, що місцеві музейні осередки, завдяки популяризації знань про історію та культурні традиції свого краю, сприяють справі патріотичного виховання нових поколінь школярів.

На території кожної сільської ради є церква з підпорядкуванням Московському патріархату, іноді — Київському. Наявність віруючих інших конфесій — маловиразна. Свідчення про відвідування церкви різні. З одного боку, доводилося чути, що молодь майже не ходить до церкви, не вірить у Бога. Один прихожанин церкви Миколи Угодника (с. Миколаївка) розповідав: «Здесь люди — понятия у них тех времен — в церковь не ходят. То священник им не тот, то вы не правильно служите... Только на Паску празнуют, напьются на кладбище и все!..». З другого боку, сьогодні рідко хто з молоді не вінчається, не кажучи вже про хрещення дитини. На похороні обов'язково присутній батюшка, церковні півчі. Служителька стошістдесятирічного відреставрованого Святопетропавлівського храму в м. Красний Лиман розповіла про зростання кількості прихожан, дітей, які причащаються, про те, що перед першим вересня відбувається молебень для першокласників і «повний храм діток», що при храмі діє недільна школа та ін.

Спеціальну історико-етнографічну інформацію записували від сільських мешканців переважно старшого та середнього віку. У тематичному переліку цієї інформації — свята календарного циклу, пов'язані з ними знання про християнських святих, народну метеорологію, астрономію; звичаї та обряди життєвого циклу (родильні, поховальні, частково весільні), міфологічні й демонологічні уявлення, пісенний фольклор; методи народного лікування, традиції харчування, хатнього інтер'єру, господарських промислів, особливо рибальського. Важливо було з'ясувати сучасний стан зазначених явищ народної духовної та матеріальної культури, ступінь і характер їх видозмін, співвідношення традицій та інновацій. Частина записів присвячена тематиці «усної історії», розповідям про особисте родинне життя,

колективізацію і голодомор, часи німецької окупації тощо. Зібраний матеріал дозволяє певною мірою конкретизувати досліджувану тематику, зробити попередні узагальнення.

Зокрема, стосовно до календарної обрядовості фіксується значне скорочення її традиційної структури, колишній обсяг якої сьогодні обмежується відзначенням таких свят, як Різдво («Рожество»), Новий рік (особливо за старим стилем), Хрещення («Крещеніє», «Водосвятіє»), Великдень і Проводи. Це сприяє побутуванню окремих, пов'язаних із названими святами, традицій. Серед них — передріздвяний звичай, згідно з яким діти «несуть вечерю» хрещеним батькам, родичам, сусідам. Останнім часом реактивувалася традиція колядування та щедрування, що радо сприймають старші люди, на пам'яті яких руйнація церков, осуд батьківських звичаїв. Одна жінка розповідала: «Залишилася зовсім одна. Я іноді скажу, хлопці ж бігають чужі: "Приносьте мені вечерю!". І то як посівають на Старий Новий рік, на Маланки, то прошу, шоб прийшли посівать. А тоді ту пшеницю збираю в кульочок, шоб циплята хорошо лупилися» (с. Червоний Оскіл). Вихідці із Західної України розказували: «Ми ходимо і співаємо спеціальні на Коляду церковні пісні. Цього року співали колядку. Ну таку: "В глибокій долині сталася новина. Там Пречиста Діва сина породила. Сина породила, в колиску ложила. Люляй мій синочку, хоч би м ся спочила. Не спіть мамо, не спіть мамо, хоч одну годину, я піду до раю, принесу перину. Синку ж, ти мій синку, де ж ти ото хо́див, не́ма дві години, як ти ся наро́див. Хо́див, мамо, ходив, чом же то не ходив, я сотворив небо, землю, ше м ся не народив!" Як сюди приїхали, вертеп носили... зараз вже не так...» (с. Михайлівка, Олександрівський р-н). Частими є, наприклад, такі свідчення: «На Водосвятіє всі ідуть святить воду. Вісімнадцятого (січня) після обід — вечірня вода, а дев'ятнадцятого — орданська — до обід. Вечірня вода — то для худоби, ідеш у курник і бризкаєш, і в хаті хрестики поробим і бризкаєм, а воду орданську, як захвораєш і від зглазу» (с. Нова Астрахань).

Головні літні свята, скажімо, Трійця, Спас, відзначаються індивідуально і частково. У російському селі Петрівське дотепер існує звичай «кумитися на Троїцю», коли сімнадцяти-, вісімнадцятирічні хлопці та дівчата у складі декількох пар збираються в садку, і кожна дівчина через своє «моністо» передає обраному хлопцеві яйце, а він наливає їй і собі «могарич». Випивши, вони цілуються і в такий спосіб стають «кумами». В одних селах відмічали популярність сучасного свята Івана Купала, що проводиться за певним сценарієм, в інших говорили про значення «престольного празника», на святкування якого з'їжджаються родичі.

Попри те що багато звичаєвих норм вийшли з ужитку, людська пам'ять зберігає характерні риси, якщо не всіх, то основних періодів і днів традиційного календаря. Наприклад, досить повну інформацію зібрано про зимові свята, здебільшого — колишні різновиди ворожіння. Люди так чи інакше згадували особливості відзначення «Масляного тижня», «Стрітення», «Сорока святих» тощо, пов'язані з ними страви й випічку, обрядові дії, прислів'я, прикмети. Хоч як дивно, але рідкісною нині є згадка про старовинну прикмету під час передріздвяної вечері: «...І хто за вечерею чхне, тому дарили подарок. Бува, хто чхне, батько каже: "Дарю тоді козу, дарю тобі вівцю! А як корова телиться, теля дарю!"» (с. Федорівка-2). У розповідях про «Клечальну суботу» цікавим видався засіб народного лікування: «Цею осикою, шо клечаньє, як дитина перелякається, ставлять до дверей її і з цеї осики забивають кілочок. Як тільки чуть дитина переросла, де той кілочок, то цей переляк, переполох пройшов» (с. Федорівка-2). Не менш цікавими є відомості про те, що в день Івана Купала, окрім іншого, «обливалися водою в хаті, і, як гуляли, то обливалися» (с. Нова Астрахань). По селах, щоправда, не без зусиль, пригадували апокрифічні перекази про свята Усікновення голови Іоанна Хрестителя, Чудо Архангела Михаїла, Миколи Чудотворця, пов'язані з ними забобо-

ни. Зокрема, про одне з «каральних» свят говорять так: «На Михайлове Чудо — це ж воно в сєнтябрє місяці — казали, шо нізя робить. Бо один дядька волочив і йому так зробилося, шо борона вчепилася і він нічого не зробив, не зміг!» (с. Федорівка-2); «В нас був такий случай, було в нас таке горе. Їде чоловік картошку копать, там жінки сидять, кажуть: “Де ти їдеш, це ж празник Михайлове чудо?!” А він каже: “А Володькового чуда нема? Викопаю картошку та й буду сміяться!”. А от це приїхав і вмер!» (с. Миколівка).

Із плином днів календарного року тісно пов'язана галузь народної метеорології, астрономії. Зібраний матеріал містить відомості про прикмети короткострокового прогнозування погоди, засновані на спостереженнях за живою та неживою природою (скажімо, сонце заходить за хмару — на завтра буде дощ; ворони літають великими зграями — буде сніг або дощ; гуси ховають голови під крило — буде холодно та ін.). Обсяг відповідних знань на тлі колишнього розмаїття традиційних прикмет помітно зменшився, зокрема, через доступність різноманітних сучасних джерел інформації щодо погодних умов. Дещо виразнішими є довгострокові прикмети, приурочені до календарних свят, з якими пов'язані прикмети-приказки на кшталт: «У Стрітення, як півень води нап'ється, так віл трави напасеться», «На Олексія Теплого квітень з водою — травень з травою», «Петро минає — половини літа немає», «Яка Покрова, така й зима» та ін. Записані також народні методи застороги від грози, граду, посухи, серед яких одні залишилися в минулому, інші використовуються і дотепер. Скажімо, за тривалої відсутності дощу звертаються по допомогу до церкви — обрядів і молитов біля криниці, хресного обходу полів тощо. Іноді й сьогодні послуговуються архаїчним засобом підвішування, розпинання і биття лозинкою жаби, «шоб пішов дощ» (с. Михайлівка Олександрівського р-ну).

Ще одна група матеріалів стосується звичаїв та обрядів життєвого циклу, що є більш або менш осучасненим варіантом відповідних народних традицій. У звичаях, пов'язаних із народженням дитини, відносну стійкість мають застереження для вагітної, особливо заборони щодо певних видів роботи «у празники́», «воскресеніє», нехтування якими аргументується розповідями про реальні приклади народження каліки чи дитини із зовнішніми вадами. Побутує також звичай, згідно з яким чоловіки породіль одразу відзначають народження нащадка, за місцевим висловлюванням, «обмивають дитину» у суто чоловічому товаристві. З появою сільських церков поновилося призабуте серед породіль правило «брати молитву» через сорок днів після пологів. Дата хрещення дитини в кожній родині індивідуальна, як кажуть: «Хто зразу хресте через місяць, хто через дев'ять місяців, а хто і в год хрестить» (с. Михайлівка Олександрівського р-ну). В останньому випадку поєднують святкування хрестин і першої річниці дитини, коли її вперше і обов'язково стрижуть. Характерною рисою є дотеперішнє ритуальне використання «кожуха», «шуби». Подекуди батьки, додержуючись старого місцевого звичаю, беруть від кумів похрещену дитину з кожуха, розстеленого на порозі чи на столі, «шоб була здорова, багата». Проте майже повсюдно кожух використовують на «пострижинах-стрижках», коли перед дитиною, яка сидить на кожусі, розкладають певні речі (гроші, книжку, ключі, помаду тощо) і залежно від того, що вона візьме, вгадують її майбутні схильності та інтереси. Важливий також звичай вибору кумів. Відомо, наприклад, що в с. Червоний Оскіл за хрещеного батька дитини досі «всі беруть першого мужика, кого зустрінеш на дорозі — старого, молодого, яким би він не був. А жінку уже можна вибрать до мужика». Частіше доводилося записувати про «перекупляння дитини» в разі її хвороби або смерті когось із хрещених батьків. В обох випадках дитину за певним обрядом передають через вікно, а тоді знову ідуть до церкви. Кожна з опитуваних жінок знала напевне, що «дитина, яку двічі одлучали від грудей, буде глазливою», що тільки-но дитина зробила перший крок, треба швиденько «різати путо(а)». На

диво поширеним виявився такий звичай: перед тим, як дитина вперше йде до школи, давати їй розв'язати збережену пуповину або навіть спалити над нею перше зістрижене волосся зі словами: «Поки волосся горить, стільки голова болить. Шоб умом був розв'язаний і голова світла була» (с. Червоний Оскіл).

Є також низка записів про народні акціональні й вербальні засоби лікування «криків-безсоння», «переляку», «шерсті на дитині», «кашлюку» тощо, окремі з яких, особливо «зглаз», матері в певний нескладний спосіб і досі лікують самі. Зафіксовано відповіді дорослих на дитяче запитання «Звідки береться дитина?», відомості про те, як і ким прилякували дітей; про колишню бабу-повитуху.

Матеріал з поховальної та поминальної обрядовості містить дані про прикмети стосовно смерті, які найбільше пов'язані зі сном. За розповідями, саме уві сні померлі спілкуються з живими: скаржаться, що ті забули покласти в труну певну річ, називають ім'я людини, з якою можна «передати» цю річ, чим, власне, передрікають її смерть тощо. Це також дані про заздалегідь приготований «вузол на смерть», де мають бути виключно нові речі, сорок одна копійка по одній монеті, бажано жовтого кольору, «шоб було чим одкуплятися»; про те, хто і як «одіває-наряжає» померлих, що кладуть у труну: жінці — красиву хустку, чоловіку — капелюха, а також горілку, цигарки, іноді «розчіску» та дзеркало, дитині — соску з пляшкою чи іграшки. За одним із свідчень, нещодавно померлому хлопцеві, який любив музику, поклали в труну магнітофон (с. Михайлівка Олександрівського р-ну). Кладуть також свічки, що горіли на похороні; при цьому специфічним видається звичай, поширений у російському селі, залишати собі «платочек», у якому під час прощання тримав свічку, «чтобы вытирать нос и вспоминать умершего» (с. Петрівське). Крім того, на кладовищі в труну обов'язково кладуть мотузки («пов'язки», «путо»), якими були зв'язані руки та ноги померлого. Є чимало розповідей, що їх можуть взяти на «погані справи», однак є також відомості, що їх використовують і для лікування наростів «навских косточек». Зафіксовано і своєрідні способи, якими їх позбуваються.

Серед інших привертає увагу старий звичай зачиняти за мерцем ворота, зав'язувати їх хусткою («накрывальным платком»), «шоб не було більше покійників»; з цією ж метою західні переселенці й нині перевертають лавки (табуретки), на яких стояла труна. Типовим є правило «нести сніданок (нести снідать, завтрак) покійнику» наступного дня після поховання. На «Пóмини» дев'ятого дня замість обіду випікають пиріжки або коржі-паляниці, «пышки», «оладьи», мажуть їх медом і роздають або в дев'ять хат, або в тій кількості, скільки людей на вулиці.

Загальним поминальним днем є «Проводи», коли, крім іншого, на надгробні хрести, пам'ятники в'яжуть «хто, шо може»: хустку, «платочек накрывальный», «полотенце», рушник. За місцевим звичаєм, відповідну річ пропонують комусь із присутніх забрати або взагалі «хто хоче, той знімає, скаже «Царство небесне» і забирає, шоб поминать». Не випадково на тутешніх кладовищах є вінки й квіти, але не побачиш хусток чи рушників. Варто виділити дуже характерну, по суті, самодіяльну місцеву практику похоронного й поминального співу, виконавцями якого є «певчі» — дві й більше жінок. Ці пісні, окрім коротких вступних і заключних молитовних співів, — здебільшого адресні, тобто присвячені батькові, матері, дочці, через що нагадують тексти стародавніх голосінь. Більше десяти зразків виконання таких пісень було записано в селах Нова Астрахань і Михайлівка Олександрівського району.

Щодо сфери міфологічних і демонологічних уявлень поодинокими є спогади про русалок, яких пов'язують зі святом Івана Купала та колишніми заборонами поратися в городі, «бо русалка витопче», і купатися дітям. Стійкішими є уявлення про відьом. Подекуди вважають, що «їх і зараз повно, порчу роблять на корову і на все». Подеколи переповідали про те, хто стає відьмою, як можна її розпізнати, як полегшують її важке вмирання.

Повсюдно знали про домовика-«хазяїна», який є в кожній хаті, доглядає малих дітей, що його треба годувати, переносити в нову хату, якими словами з ним спілкуватися тощо. Одна жінка розповіла випадок із власного життя. Побачивши чорну змію, яку, не знаючи, що це «доможил», попросила вбити. Після цього вона розсварилася з родичами, виїхала з хати, її чоловік потрапив в автокатастрофу, став калікою... (с. Торське). Домового називали першим серед інших традиційних персонажів, якими батьки лякали дітей, щоб слухалися.

У масиві всієї інформації, присвяченої питанням народного харчування, ідеться, зокрема, про техніку випікання і ритуального використання хліба та хлібних виробів, про характерний «хліб-паляницю» з білого борошна, який раніше пекли по 4—5 хлібин, здебільшого у вівторок або середу (вважали за неможливе робити це в суботу чи неділю); про збережений звичай іти з хлібом на хрестини, весілля. а Хліб із сіллю також клали на рушник чи хустину («шоб не голий був») спочатку на столі біля померлого, відтак — на кришку труни, на кладовищі ламали і роздавали його присутнім. Згадували й про цілющі властивості такого хліба, особливо під час хвороби дитини (с. Торське). Подібні уявлення стосувалися крихот свяченої паски, які використовували під час хвороби або годували ними квочку з курчатами. Записано, як пекли й оздоблювали «красні барішні», «коники» для дітей, які носили вечерю, «жаворонків», «ворону» та «сову» на свято Сорок святих, «хрести», «борони» — на Середохрестя тощо; як готували колишні улюблені страви, зокрема «куліш», «квашу». Скажімо, останню запарювали в макітрі з житнього борошна, залишали на ніч, щоб вона переграла, тоді клали в опару сухофрукти, тертий солодкий буряк, трошки пшона, виливали в чавун і варили, поки не розкипиться пшоно. Зауважували, що кваша виходила кисло-солодкою, «тіпа кисіля і давали її як десерт» (с. Червоний Оскіл).

Цікаво було почути, що й сьогодні на хрестини готують традиційні пироги і «компот-у(в)звар»; на «помини», крім «кануну», обов'язковими є борщ, пиріжки й узвар або густий фруктовий кисіль і т. ін.

Одна з малодосліджених ділянок — рибальство. У зв'язку з цим апробовувалася програма запитань, спрямована на з'ясування традицій і сучасного стану відповідного промислу в повсякденному побуті. За свідченням рибалок, сьогодні не використовуються такі старі знаряддя лову, як «верші», «котці», «коцуби», «корзини» тощо. Іноді спостерігається перенесення на нове знаряддя назви старого технічного засобу, зокрема спарений спінінг нині називають «перемет» (с. Нова Астрахань). Попри те що переважають прості та донні вудочки промислового виробництва, знавці справи казали, що краще все-таки ловити вудкою, яку зробив сам, указували на порівняно недавнє (з 50-х рр. XX ст.) використання вдосконаленої донки — «резинки», а також підкреслювали, що рибу масово вбивають електровудками, ловлять сітками, тому їх продаж слід заборонити. Тим часом рибалки, які ловлять вудкою, винайшли своєрідне допоміжне знаряддя для витягування сіток. Доводилося бачити, як ці куповані рибальські сітки використовують для огорожі відкритого курника. Чимало свідчень стосується помітного зменшення чисельності та розмірів водоймищ унаслідок замулення річок, здачі в оренду ставків. На останніх дозволяється вилов риби за плату, що всюди різниться й коливається від 15—30 до 200 і більше гривень, хоча гарантії піймати рибу — незначні. Буває, риба не клює, бо орендар її прикормлює. Називалися випадки, коли після «господарювання» орендаря ставок повністю зникав.

Невід'ємною частиною записів є особисті спогади людей про сповнені страждань часи колективізації та розкуркулення, Голодомору 1933 і голод 1947 рр., період примусової праці в Німеччині, поневіряння за умов нацистської окупації. Зокрема, стосовно до лихопомного 1933 року місцеві мешканці відзначали різні моменти. Дехто згадував про нього в порівняльному плані: «Мама розказувала, голодов-

ка була, але не така як на Старобєльщині, там пухли і вмирали» (с. Миколаївка). Інші наголошували на значимості природних стихій: «Пришёл 32-й год. Нашла туча. Солнце было и нашла туча, ливень пошел, град, по вулице шла вода в колено… Тай прошов той дождь и на городах всё — и где гарбузик, картошка — нанесло песку. Градом побило хлеб. Всё побило. Шо було, до Рождества поели, а тоди голод — 33-й. Голод ужасный був. Идёт чоловек по дороге, упал и кричит "Я есть хочу!". Уже готовый! Хто живейший, выкопали на кладбище яму и не закрывали её, покы полную не наклали. На возику одвезут, положат и всё!» (с. Торське). Іноді голод пов'язували безпосередньо з боротьбою проти тих, хто не хотів іти в колгоспи, не здавав збіжжя: «В 33-му мэни було годов четыре-пять. Хадили раскулачивали и забирали барахло, даже полотельное з сундучка. А другой каже: "Да не бери, хай уже детям, ну не бери!". Капелюхом зметали зерно на горищи — в колхоз собирать! Отец тоже был хитрый: отакой сундучок он насыпал жита, поставил и закопал у столбу, где были ворота... А они пришли, пиками ширяли, ширяли, ширяли и в клуни, и скрозь, а туда не придумали. И то мы выжили. Отец сделал такый камень, и то смелим трошки, мама спякут ла́дечка...» (с. Петрівське).

Є свідчення, що «кулаков, троцкистов» виселяли на Колиму, де вони й гинули, що подекуди віддавали дітей в школи-інтернати, хоча і там не всі вони виживали. У розповідях остарбайтерів, вивезених до Німеччини, було зафіксовано окремі зразки їхнього фольклору, наприклад: «Ты завив в страну чужую с одинокой буйной головой. И разбили жизнь мне молодую, разлучили маменька с тобой. Жаль не то, что маму не увижу, и сестру которую люблю. Распрощаюсь, маменька, с тобою, до тебя я больше не прийду» (с. Михайлівка Олександрівський р-н).

Підсумовуючи, слід зазначити, що члени експедиції стали спостерігачами і частково учасниками свята Івана Купала в с. Михайлівка (Кремінний р-н), де на мальовничій галявині біля річки було встановлено чималу фігуру «Марени». Під час свята навколо неї танцювали ошатно вбрані дівчатка, виконували купальських та інших народних пісень. Тоді Марену кинули у воду, а хлопчики-«чортики», які припливли на зазелененому плоті, розтрощили її і потопили. Відтак почалося загальне частування. На столах були такі страви: «польова каша» (куліш), вареники, пироги, сало тощо. З настанням сутінків запалили вогнище. На згадку про свято нам подарували на рушнику розкішний місцевий «коровай-пиріг» із джемовою начинкою.

Загалом набуток експедиції складає тридцять шість аудіокасет із записами інформації, вісім фотоплівок, де зафіксовано архітектурні особливості житла, культові споруди, кладовища, захопливі краєвиди золотої пшениці на просторих долинах і пагорбах, піщаних берегів зміїстого й доволі чистого Сіверського Донця в оточенні соснових лісів, обриси могутніх старих териконів, що нагадують про близькість шахтарської Донеччини. Звичайно ж, фотографували і наших інформаторів. Незважаючи на всі труднощі й нарікання, люди пишаються своїм краєм, родючою землею, покладами кременю, лікувальної червоної глини, мінеральними джерелами, цілющими соляними озерами та грязями. Майже всі місцеві жителі, з якими довелося спілкуватися, сприймали нас із розумінням і всіляко сприяли нашій роботі, за що маємо нагоду висловити їм глибоку подяку. Свою вдячність адресуємо також С. М. Швидкому, якому належить значна заслуга в справі упорядження побуту і реалізації завдань експедиції.

РІЗНІ ОБЛИЧЧЯ КУБАНІ. З ЕКСПЕДИЦІЙНОГО ЩОДЕННИКА

Галина Бондаренко

Етнографічні дослідження українців Кубані в українській етнології закінчилися в 1932 році разом із згортанням політики українізації, що проводилася тут у 20-30-х роках ХХ століття. Через різні обставини (у радянський час - у зв'язку з табуйованістю тем козацтва, українства за межами краю, за доби державної незалежності — через брак коштів) культура та побут локальної групи українського етносу Кубані вітчизняні фахівці не вивчали. Роботи окремих ентузіастів — подвижників, видані власним коштом — «Кубанська Україна» Рената Польового (К., 2002), «Українці Кубані та їхні пісні»Н. Супрун-Яремко (К, 2005), збірки кубанського фольклору «Вік людський» (Ростов-на-Дону, 200\7) та «Рушничок на кілочку» (Ростов-на-Дону, 2004) Володимира Пукіша , хоч і містять етнографічні відомості, не дають повного уявлення стосовно сучасного стану української культурної традиції в краї. Співпраця з російськими науковцями і зокрема, сприяння нашій роботі колег з громадської організації «Співдружність «Кубань-Україна» уможливила здійснення давньої мрії багатьох українських етнологів — побувати в експедиції по кубанських станицях, побачити як і чим живуть нащадки українських козаків.

Упродовж 25—27 жовтня пошукова група в складі головного наукового співробітника ІМФЕ, доктора історичних наук С. П. Сегеди, провідного наукового співробітника, кандидата історичних наук Г. Б. Бондаренко та мистецтвознавця А. А. Артюх працювали в Темрюцькому районі (станицях Ахтанизівська, Тамань та селищі Сінний), а також у станиці Пластунівській Дінського району Краснодарського краю Російської Федерації. Метою нашої короткої поїздки була фіксація сучасного стану традиційно-побутової культури населення, його світоглядних засад, стереотипів мислення, глибини історичної пам'яті. Українські назви в топоніміці району пояснюються історією його заселення. Саме на Тамань 7 вересня 1792 р. висадилося 3847 стройових козаків-запорожців під командуванням військового полковника Сави Білого. За підрахунками фахівців, з 1794 р., коли почалося основне залюднення Чорноморії, до 1865 р. з України на Кубань переселили 158843 українців. Найбільше до Кубанської області емігрувало вихідців із Харківської, Полтавської, Катеринославської та Чернігівської губерній. Друга хвиля переселень козаків (із Задунайської Січі, реєстрового козацтва з Полтавщини та Чернігівщини) упродовж 1802—1811 рр. також була масовою, як і наступні. «Від 1809-го до 1849 рік на Кубань з України було переселено майже 109 тисяч осіб. Перепис населення 1926 року засвідчив, що на Кубані в той час проживало 1 мільйон 644 тисячі українців, тобто 49,2 %» [1].

Назви сучасних станиць віддзеркалюють відомості про колишні запорозькі курені (Дінський, Пластунівський, Батуринський, Канівський) або фіксують, звідки саме прибули переселенці (зі Стеблова — ст. Вищестеблїївська, Переяславська, Полтавська). Мешканці станиці Охтанизовки (за місцевою вимовою) пояснюють походження її назви від захопленого вигуку козаків, які обирали місце для майбутнього поселення: «Ох та й низ!». Інша версія — її походження від турецького «Ах-Тенгиз», що означає «Біле море». Станиця розкинулася біля підніжжя діючого грязьового вулкана Блювака. Як повідомив нам фахівець з ономастики краю Володимир Пукіш, на Тамані близько 20 діючих грязьових вулканів із такою самою назвою, поруч — сопки Цимбали та Ахтанизівська, гора святих Бориса і Гліба, на якій колись був розташований одноіменний монастир. У стислому повідомленні

про станицю в енциклопедії Брокгауза та Ефрона зазначено, що в кінці XIX ст. тут було «дворов 216, жителей 2151, исключительно малороссы». Вебсторінка ахтанизівської адміністрації (http://admakhtanizovskaya.ru/history1.html) подає скупі історичні відомості про її заснування, уникаючи згадки про те, звідки саме прибули козаки в станицю та про національний склад її населення.

У сучасному сільському поселенні Ахтанизівська з пам'яток минулого залишився обеліск 1912 р. з написом: «Дідам та прадідам від вдячних потомків», приміщення станичної управи, залишки греблі. Утім, власну історію старожили Тамані знають добре: пам'ятають імена козацьких отаманів, дату переселення їхніх предків з України, а також дати військових походів, у яких брали участь їхні родичі. Станичники старшого віку (1927, 1925 р. н.) добре розмовляють українською мовою. «Дубами», «байдами» тут і тепер називають човни; «діди з моря встають» — так кажуть про дощові хмари; «дурновій», «дурногай» — морський вітер; «вівсянка» — це сорт винограду (клерет білий), «очамахами», «гайдамаками» називали парубків із весільного поїзда нареченого, які приступом «брали ворітню» біля дому молодої; «сула», «шаран» — назви риб (судака, коропа). Свого милозвучного, колоритного мовлення наші співрозмовники на людях соромляться (колись у школі їх переучували «говорити правильно»), та й уважають вони себе тепер «рускіми». У розмові, правда, зринають спогади: «В Керчі, де я вчився, нас називали хохлами»; «Да, наші батьки були записані українцями». Їхні діти також уважають себе росіянами, «балакають», лише зустрічаючись ізріднею на свята, тоді й співають українських пісень.

Фахівці прогнозують, що це вже останнє покоління (народжених у 1950-х рр.), яке ще може «балакати» і знає традиції предків. У книзі «Кубанська Україна» Ренат Польовий згадує, що в 1950—1960-х рр. кубанські станиці були всуціль україномовними, діти шкільного віку розмовляли лише українською мовою за повної відсутності українських навчальних закладів. Віктор Васильович Любенко (59 років), один із нащадків останнього станичного отамана Гулого, на наше запитання, хто він за національністю, відповів: «Я — кубанець, росіянин». І пояснює, випереджаючи наше запитання про його українські корені: «Посудіть самі, скільки козаків сюди приїхало, а скільки жінок? Де козаку було жінку брати? Черкешенку за річкою вкрав, женився. А скільки тут всякого люду було — адигів, турків, всі перемішалися. Ну і який я після цього українець?».

Зображення двоголового орла — заставка в мобільному телефоні Віктора Васильовича — красномовніше, ніж його слова засвідчувала патріотизм нашого співрозмовника, а ще — актуальність проблем історичної пам'яті народу, ідеологізації історії. Його мама Анастасія Луківна Любенко (1925 р. н.), як і більшість жінок її віку, від бабусі-черкески успадкувала чорні очі, кавказький тип обличчя, а від діда-козака — українську мову та звичаї. Свого часу дядько нашого співрозмовника, у якого зберігалися сімейні фото та документи, спалив їх. Невідомо, яких би заходів ужила радянська влада щодо родичів козацького отамана-контрреволюціонера Миколи Гулого, який так писав про появу більшовиків у станиці Ахтанизівській: «Орды Мамая могли бы позавидовать "товарищам" в их умении громить, грабить и делать всякие пакости, да еще своим же людям» [2]. За свідченням російських істориків «з листопада 1932 по січень 1933 року Північно-Кавказьким крайкомом ВКП(б) на "чорні дошки" було занесено 15 станиць — 2 донські і 13 кубанських. Всього за роки громадянської війни, двох голодоморів і репресій було фізично знищено до 70 % козаків» [3]. Бажання відродити козацький дух на Кубані з'явилося в їхніх нащадків лише після розпаду СРСР. Так, на початку 1990-х рр. виникло Кубанське козаче військо, що оголосило себе продовжувачем історичних традицій козацтва і нараховує нині 30 тис. реєстрових козаків.

З метою виховання молоді на традиціях предків у школах краю запроваджено уроки

кубанознавства, створено козачі класи, учні яких носять козацьку форму, набрано групу студентів на факультет козацького виховання в Краснодарському університеті фізичної культури. Попри те, що у крайовій пресі було чимало повідомлень, що на уроках кубанозновства учні вивчають або вивчатимуть «кубанську балачку», що офіційно вважається «южным наречием русского языка», «хуторянським наречием», навіть у такому варіанті її ніде не вивчають. Сучасному козацтву для фінансової підтримки надано в оренду землі, їхню діяльність схвалює церква, влада залучає його до охорони громадського порядку, однак записуватися в козаки прості люди, особливо молодь, не поспішають, уважаючи, що ідея його створення належить верхам, які в такий спосіб прагнуть виявити носіїв козацького духу. Студенти й інша молодь, що якось позиціонує свою козацьку приналежність, окрім інтересу до козацьких атрибутів — зброї, носіння форми, цікавиться й козаками-характерниками, сучасною слов'янською езотерикою. За повідомленням інформаційних російських джерел («Казачья лавка» //http://pohodd.ru/forum/viewtopic.php?id=421), представники інтелігенції, переконавшись, що діяльність сучасного козацтва часто зводиться до розмов і пиятики, полишили його ряди.

Імперська позиція російського уряду, підтримувана крайовим керівництвом та деякими науковцями, сприяла поширенню серед населення ідеї про кубанців як окремого субетносу з «особливим діалектом російської мови» й абсолютної його непричетності до української культурно-історичної традиції. У зв'язку з цим регіональна самосвідомість почала трактуватися як етнічна. «Скажіть, а правда, що ваша українська мова і наша балачка — це одне і те ж?», — недовірливо перепитував мене в Краснодарі юнак у козацькій формі, аспірант спортивного вузу. Здалося, що він так і не повірив моїй ствердній відповіді, хоча для перевірки варто лише порівняти зразки фольклорно-етнографічних записів з Полтавщини з місцевим станичним матеріалом. У станиці Пластунівській Дінського району, як і в інших, жінки літнього віку на побутовому рівні чітко простежують різницю між козацькою культурною традицією та «кацапською» (російською), що проявляється в кулінарних уподобаннях, декоруванні житла, утриманні двору, у звичаях і фольклорі. Стосовно останнього, то, завдяки мистецтву аутентичного співу та відтворенню жанрово-побутових сцен з козацького життя, учасниці самодіяльного колективу «Станичниця» і чоловічий козачий хор зі станиці Пластунівської завжди посідали призові місця на оглядах та фестивалях народної творчості, привертали увагу на козацьких святах. Колишній керівник жіночого колективу Толочко Тетяна Петрівна (1948 р. н.) розповіла, що, обираючи пісню для виступу, «прислухається до організму», і коли від пісні по тілу «пробігають мурашки», то вона торкнеться і серця слухачів. У репертуарі колективу багато старовинних пісень («Ой із-за гори їдуть мазури»), колядок — «Ой на річці на Йордані там Пречиста ризи прала і Ісуса сповивала»); та заспівати їх правильно, з почуттям, за словами Тетяни Петрівни, колектив може лише за участю їх найстарших учасниць, носіїв традиції — бабусь Віри та Ольги, які не вміють «разговаривать, а только балакають». Дослідник кубанського фольклору Микола Тернавський також уважає його одним із головних чинників національної ідентифікації кубанських козаків. «У чорноморських станицях ще й досі живе пам'ять про Байду, Б. Хмельницького, Морозенка, Сагайдачного й Дорошенка: в піснях згадуються Дніпро і Дунай, оспівується Україна. Доволі часто говориться про історичні особи періоду загибелі Запорозької Січі та переселення запорожців на Кубань: Петро Калнишевський, Х. Чепіга, А. Головатий та інші. Згадується й Г. Потьомкін, приписний козак Грицько Нечоса. Однак, хоч як це дивно, в піснях чорноморців нема ніякої згадки про О. Суворова, М. Кутузова, О. Єрмолова, хоча з ними воєнні шляхи чорноморців перетиналися доволі часто, [...] не чути в чорноморських станицях

пісень про донських отаманів — Єрмака, Некрасова, Разіна, Платова» [4].

У станиці Пластунівській, що стала одним із перших козацьких поселень в краї (1794 р.), при козацькому штабі відкрито краєзнавчий музей. Штаб розміщений у колишньому клубі. Там колись діяв самодіяльний театр (ставили п'єси «Наталка-Полтавка», «Шельменко-денщик»), працювало 70 музикантів і був власний балетмейстер. Згадуючи минуле, начальник козацького штабу Анатолій Семенович Ямполь (1938 р. н.) розповідає про своїх предків. Його дідусь Пимоненко Дмитро Несторович був відомий агрономом, вивів багато нових сортів динь і кавунів. Особливо смачною була медова репана диня, кавуни були такими солодкими, що з них дід навіть гнав горілку. Останній раз весілля за старовинними звичаями в станиці відбулося в 1946 р. Молоді їхали до вінчання лінійками, козаки танцювали «Шаміля» (лезгинку), на столі біля молодих стояли «бики» — дві глиняні сулії з вином або горілкою. Призначали пастуха, що «пас» биків, слідкуючи, щоб їх не вкрали. Проте їх все одно викрадали, а наступного весільного дня розігрували сцени суду над пастухом — суддя велів йому знайти і повернути биків.

На одному з нещодавніх своїх зібрань сучасні пластунівські козаки ухвалили рішення ходити до церкви на всі Дванадесяті свята (12 найважливіших після Великодня свят). Поки що цю постанову не дуже виконують, хоч у станиці є діюча Свято-Вознесенська церква. У 1933 р. хотіли знищити збудований 1799 р. храм, але не вистачило вибухівки, і тому його стіни, змуровані з розчину, що містив яєчний білок і добре перегашене вапно, були лише частково пошкоджені.

Вступаючи до козацької громади, майбутні козаки складають присягу в храмі, де під час літургії мають тут своє місце — поруч з чудотворною іконою Божої Матері Володимирської (XVI ст.). Пластуни принесли її із Запорізької Січі для заснування станиці та церкви. За місцевими переказами, храмовий іконостас у 1957 р. у Пластунівську привіз священик Миколай Баранов із Києва, з одного із закритих київських храмів, у якому він був настоятелем. За іншою версією, священик побачив, як цей іконостас виносили із закритої Андріївської церкви в Києві, щоб спалити, випросив його і власним коштом вивіз на Кубань.

Основними заняттями населення Таманського півострова були землеробство, садівництво, виноградарство, рибальство. У кожному господарстві тримали корів, коней. Між станицями існував натуральний обмін: рибу міняли на овочі, молоко і навпаки. Таманські козаки дубами везли каміння з Тамані на Керченську косу, ламали там сіль. Косу, щоб не розмивалася, укріплювали каменем. Сіль міняли на картоплю, зерно. Станиця Тамань і досі славиться своєю хамсою. Раніше між Таманню і Керчю курсували судна, рибалки здавали рибу керченським «прасолам» (торговцям сіллю та рибою; це слово й досі тут в ужитку), люди скуповувалися на керченському базарі. І хоча, як стверджує фаховий рибалка, бригадир риболовецької артілі Микола Миколайович (тут його називали «отаманом»), багато видів риби давно вже зникло з місцевих вод, таманці не уявляють святкового столу без риби. Тут навіть поширене повір'я, за яким приїжджий, якщо скуштує в Тамані смаженого бичка, обов'язково повернеться сюди знову.

Житла на Таманському півострові будували з каменю, добутого з руїн будівель минулих сторіч (античних, середньовічних) та саману — дерево було в дефіциті. За повідомленням відомого дослідника місцевих звичаїв краєзнавця Валерія Камишана, коли народжувався хлопчик, біля хати садили декілька акацій. Невибагливе дерево добре росло в місцевих умовах. І до того часу, коли хлопчик виростав, приходив із війська і збирався одружуватися, була готова міцна деревина для будівництва хати. Козацьке «дворище» становило закритий простір, у якому житлові та господарські споруди в минулому мали ще й захищати мешканців від можливих нападників. До вулиці довгі козацькі хати були розміщені глухою стіною. Обов'язковою в козацькому дворі була літня

піч — кабиця, на якій готували їжу в теплу пору року. Найбільшою тут була проблема з паливом: топили кураєм (сухим бур'яном), кізяком, соломою. Деякі господарі й тепер, навіть за наявності літньої кухні, мурують на дворі дідівську кабицю. Дахи будинків прикрашали «коньками», а ворота і хвіртки — зображенням хрестів, ромбів.

Іван Петрович Ковальов з Ахтанизівки сам збудував не одну таку хату — собі, родичам, сусідам. Родичі завжди допомагали один одному в будівництві. «Не треба було й нікого кликати, самі приходили», — каже наш співрозмовник, відзначаючи традиції колективної взаємодопомоги, що побутували раніше в станиці. Він розповів нам про свій рід, про діда-козака Драпова Миколу Антоновича (1888 р. н.), якого під час громадянської війни нова влада послала в Царицин усмиряти козацькі бунти. Дід отримав поранення в ногу, і червоний полковник, сам із козаків, дізнавшись про козацьке походження червоноармійця, комісував його. Повернувшись додому, дід шив чоботи. Помер він у 1939 р., захворівши на туберкульоз. «Діда ми поховали в склеп, дно і стіни могили обкладали дошками, ставили труну, зверху також клали дошки, а тоді вже засипали землею». Виявляється, така поховальна традиція подекуди збереглася й донині, тільки замість дощок використовують бетонні плити. «Тисячу год буде стоять», — додає наш співрозмовник. «А тоді що, встане покійник?», — чується іронічне запитання дружини Івана Петровича Марії Іванівни, і від оповіді про сумне ми плавно переходимо до веселішого.

Сватати дівчину в Ахтанизівці йшли з хлібиною і четвертю вина (бутель на 2,5 л). Даючи згоду на шлюб, дівчина розрізала хлібину навпіл: половину залишала собі, а другу повертала нареченому. Після цього пили могорич — спочатку в молодої, а потім у молодого. Молода Марія довго вагалася, чи йти їй за Івана, і хлібину розрізала аж під ранок. Утім, парубкові ще пощастило. Один із місцевих парубків, сватаючись, в одинадцяти дворах отримав гарбузи, хлібину йому розрізала лише дівчина з дванадцятого двору. Отак жартують станичники: повернувся додому і з гарбузами, і з дружиною. Марію вмовила пристати на пропозицію нареченого родина: і мати, і тітки переконали її, що в житті багато важить, з якого роду людина. «У нас була хороша сім'я. Як комусь щось із сусідів треба було помогти чи позичити, казали: "Піди до Ковалів"», — додає до розповіді дружини Іван Петрович, який уже і не може пригадати точно, коли з Коваля став Ковальовим. У важкі голодні часи їхній великій родині вижити допомогла риба, яка в достатку водилася в лимані. Ловили потайки, бо біля лиману стояла сторожа, а батько мав знайомого сторожа. Рибою вони ділилися із сусідами, а ще батькові вдалося заховати дещицю зерна так, що його не знайшла жодна комісія. Він розібрав частину колодязного зрубу і підкопав збоку нішу, колодязь був 18 м завглибшки, тому зверху не було помітно.

На Святвечір в Ахтанизівці носили вечерю дідусеві й бабусі та хрещеним батькам, на Різдво колядували, а під Новий рік дівчата ходили з Меланкою, співали «Ой учора, ізвечора, пасла Меланка два качура». На Новий рік хлопці ходили засівати зерном, примовляючи: «Ой у полі, полі, там плужок ходить, а за тим плугом сам Господь ходить. Діва Марія полем ходила, полем ходила, Бога просила: "Ой роди, Боже, жито, пшеницю, жито, пшеницю, всяку пашницю". Сію, вію, посіваю…». В Україні ці примовки ще на початку XX ст. трансформувалися в короткі формули: «сію-вію посіваю, на щастя, на здоров'я, на Новий рік, роди, Боже, краще, як торік!». Діти в станиці Ахтанизівській і досі колядують українською, щоправда, колядки з року в рік коротшають, перетворюючись, як і в Україні, на прохання «дайте, тітко п'ятака, а п'ятак неважний, дайте рубль бумажний».

Історичні джерела зберегли відомості про самостійність, незалежний характер і мужність українських жінок-козачок. Тривала відсутність чоловіка вдома (перебування його в походах) автоматично переклала на його дружину всю відповідальність за прийняття важливих

рішень, що стосувалися виховання дітей і господарювання. Нащадки козаків з особливою повагою ставляться до своїх матерів, дружин, а на питання «Хто повинен бути головою родини?» жартують: «У нас так: як батько сказав, так воно по-материному і буде». Нещодавно на околиці Тамані, біля Лисої гори, у центрі станиці Атамань, посадили дуба. «Его высадили в центре станицы, как и положено, у здания станичного правления, в знак крепости казачьего духа, а еще посадили калину — символ женского долготерпения и хозяйской сноровки казачек». (От Тмутаракани до Атамани! // http://slavakubani.ru/read.php?id=765). Ідея побудови, до того ж в рекордно-короткий термін (за два місяці), станиці Атамань — етнокультурного комплексу козацької культури — кажуть, належить віце-губернатору краю Галині Золіній, тому тут його ще називають «Золінград». Музей відкрито 5—6 вересня — до 217-ї річниці висадки козаків на Тамані. Тут можна побачити козацькі хати та господарчі споруди з різних станиць з коновʼязями та кабицями у дворах, станичне управління, млин, сторожові козацькі вишки, шинок «У козака Цибульки», хату цирульника, літній кінотеатр. Швидкобуд має кітчевий вигляд. Таким його, власне, вважають і тутешні фахівці, проте за відсутності справжнього етнографічного музею козацтва, цей його сурогат популярний серед приїжджих і місцевого населення. У жовтні музей зачинили на зиму, і чи працюватиме він знову весною — питання проблематичне.

Новобудовами в багатьох таманських станицях є церкви, каплиці: люди власним коштом і за фінансової підтримки підприємств (наприклад, заводу «Фанагорія» в селищі Сінний) зводять їх замість зруйнованих більшовиками в Сінній, Ахтанизівці, селищі «За Родіну». Питанням віри, відродження православної культури на Кубані багато уваги приділяє крайова преса. Окрім почутого та побаченого, Кубань вразила нас чистотою узбіч і вулиць. Щедрі традиції місцевої гостинності, розмови з добрими, щирими людьми, які люблять свій край, знають і поважають його історію, викликали бажання повертатися сюди знову і знову. Учасники експедиції висловлюють щиру подяку всім, хто допомагав у її здійсненні: колегам-науковцям Анатолію Авраменку, Ірині Скибіцькій, Володимиру Пукішу, Сергію Самовтору та краєзнавцям — Валерію Камишану, Іларіону Загуті, Віктору Любенку, Володимиру Якименку.

[1] *Петренко Є.* Звідки і чому з'явилися українці на Кубані // Доступно з: http://www.ukrlife.org/main/kubann/where.html.

[2] *Гулый Н.* Восстание казаков на Таманском полуострове в мае 1918 г. – Доступно з: 264 http://www.dk1868.ru/history/TAMAN.htm.

[3] *Зубов А., Волков С., Толстой Н., Струев Н., Калихман Д.* и др. История России. 20 век. – М., 2008. – Т. 1, 2. – С. 13.

[4] *Тернавський М.* Фольклор як один з головних чинників етнічного самовизначення кубанських козаків // www.etno.us.org.ua/lib/ternawski.html

ПОБУТ УКРАЇНЦІВ, ВИСЕЛЕНИХ ДО СИБІРУ (50–60-ті роки ХХ століття)

Оксана Баран

Респондент: Іваськів (дівоче Вітрів) Марія Кузьмівна, 1931 р. н.; українка; народилася в с. Сулятичі Жидачівського р-ну Львівської обл.; освіта: 3 класи школи; пенсіонерка; проживає за адресою: с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл.

Записала Баран Оксана 25. 01. 2008 р. у с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл.

Я народилася 31 січня 1931 року в с. Сулятичі (тепер Жидачівського району Львів-

ської області). Ми були середняки, у сім'ї було п'ятеро дітей: старший брат по тату (перша дружина померла, тато оженився вдруге), від другої жінки нас було четверо (три дівчини і наймолодший брат). Брат старший з 1921 року, сестра з 1926 року, друга з 1929 року, я з 1931 року і брат менший з 1934 року.

Ще за польської влади ходила до школи, перший і другий клас було важко вчитись, вчителі були дуже строгі. Не пам'ятаю як звати вчителя, але запам'яталось як лінійкою по руках били, особливо хлопців, що руки не чисті. А руки як могли бути чисті, коли вони від роботи посідались й виглядали, що брудні.

Мій тато був ранений ще на австрійській війні, храмав на ногу. Я якраз була під хатою, як жовнір на коні прискакав і щось у тата хотів. Хотів може коні чи віз, щось тато відказав, він тата своїм гарапом [батогом. — *О. Б.*] по ногах вдарив. Що ми пережили, один Бог знає, і забрав що хотів.

Пам'ятаю у школі був портрет Пілсудського. У школі вчили українську мову полячки, не довго були, рік чи ні, а потім совєти прийшли. Я всього закінчила три класи.

У 1941, році десь у першій половині липня, коли збіжжя було ще на полі, була у нас вода велика. У нас в селі падав три дня і три ночі дощ. Ми жили «на куті», так називали, там було 70 номерів. Кругом того кута протікав потік і з'єднувався з річкою Свічею. Той потік був декуда великий і глибокий, а куди можна було пройти по камінню. За потоком було людське поле, а коло хатів мали городи. Поза той кут паслися гуси, далі було пасовисько для худоби, називалося «копані», за Свічов ліс до гори йшов, «дрочів» називався. Ми туди на гриби ходили і старші пастухи пасли коні, знали де є брід.

Коли вночі вода почала прибувати, то найбільше на нашому куті. Решта село було у безпеці, там такої води не було.

У нас в хаті води було по вікна. Під вікном вода зробила яму і через хату попід друге виходила. Хата була нова дерев'яна, тому і вистояла. Тато, старший брат і сестра з палицями все що було в коморі перенесли на піч, прорізали діру в стрісі і все що мали винесли на під [горище. — *О. Б.*]. Ми всі також повилазили на під. На поді стояли лати, тато і старший брат взяли лати і відштовхували від хати всяке дерево що плило, щоб її не розвалило.

Потім вода стала спадати, старші пішли хата від хати з палицями, як вода зовсім спала на городі нічого не лишилося, вода все забрала. Бульби як горішки, подекуди люди збирали. Настав голод. Люди стали їхати на Поділля, що хто мав з одягу чи убутись возили на Поділля, міняли на зерно.

Пам'ятаю тато мав шкіру на чоботи, взяв ту шкіру, ще що мав, і поїхав щоб заміняти зерна. Заміняв на зерно, віз додому, німці зерно відобрали ще й набили, тато приїхав без нічого. Ми плачемо..., добре що корова була, їли матину, конюшину, кропиву, що попало.

Я була десь три класи закінчила і захотіла їхати на Поділля, щоб з голоду не померти. Пам'ятаю, як сідали у поїзд, людей хмара — і старі, і малі, всякі. Мій двоюрідний брат заліз у поїзд, а старший брат (з 1921 року) мене підняв і повз всіх людей мене в поїзд запхав. Так я опинилася в с. Дібще десь біля Козови і Бережан. Мене взяли газди бавити хлопчика, він був з 1940 року. Називався Богдан. Ще не ходив, пам'ятаю, що він по бамбетелеві (дерев'яне розсувне ліжко) поступався, я думала, що він ходить, і не втримала, а він впав. Але мене не сварили, гарно до мене відносилися. Газди були заможними, їсти було що. У них була велика господарка: корова, коза, свиня і пару коней.

Хата під бляхою, з ліва від сіней знаходилася велика кімната, там поселився німецький гарнізон, ще була кухня, кімната, де жили господарі і мала кімната, де був запічок, там я спала і малий бавився зі мною. У Богдана був старший брат з того року що я, він ходив до школи. Я не ходила до школи. Були із мого села такі діти, що сільрада направляла, щоб годували і до школи ходили, але чи в тому селі такі були, я не знаю. Моя сестра теж була на заробітках, але в іншому селі і поїхала додому, як і ті діти. А я була на Поділлі до 1946 року. Господар писався Ненза Іван, він був дуже добрий, в армію не пішов, бо не мав здоров'я.

Один раз німці напились, один зайшов до нас до хати, розклав посеред кімнати вогонь. Малий був у колисці, він забрав дитину з колиски і хотів спекти. Я не давала і брат Микола теж. Другий німець влетів і з криком «найн кляїн» малого віддав нам. Того взяв за обшивку і вивів на двір. З тої малої кімнати, де я спала, ми відкрили вікно на город. Микола переліз, я подала Богдана і сама перелізла, городами пішли до тети і чекали газдиню. Газдиня була в полі з кіньми. Де був тоді господар не пам'ятаю. Газдиня з поля везла снопи і заїхала до тети, додому вже не йшла, а рано пішла до їхнього начальника і того німця наказали.

Потім, коли я вже стала більша, мене брали в поле. Брали з кожної хати на шарварок, то я і ще одна дівчина Мирося копали траншеї на фронт. Дивлюся, фіри їдуть, людей евакуйовують, заду фір люди йдуть, обдерті такі, нещасні. Дивлюся, йде ніби моя дворідна сестра і дивиться на мене, а я на неї. Так як би нам мову повідбирало, ні слова не сказали. Якби з нас хтось обізвався, вона би лишилася зі мною. Пізніше, ми з нею говорили про цей випадок і дуже жаліли, що не обізвалися одна до одної.

Коли Богдан вже був більший, я з газдинею у поле ходила і сама за плугом ходила. Коли до млина поїхали молоти у млині була черга, газдиня лишилася молоти до ранку, а я з кіньми додому поїхала. Дала їм дома їсти, а рано запрягла і поїхала по муку до млина. Мені тоді було десь тільки тринадцять—чотирнадцять років.

Потім, коли німці відступили, за якийсь час прийшли москалі. То було як чума, у німців ні одної жінки не бачила, а тут всі жінки сунули.

Мені здається десь у 1946 році старша сестра приїхала за мною, переночувала і поїхала ще по двоюрідну сестру. Нас забрали додому. Газдиня нас не пускала, просила, щоб я лишилася, але ми поїхали додому. Дома вже їсти все було, але не було спокою.

Один раз ми (я, дворідного брата жінка, інші жінки) на полі пшеницю жали. З Журавна [районний центр у Львівській обл. — *О. Б.*] їхали совіти, а у лісі були хлопці з УПА. Почалася стрілянина, ми опинилися посередині, полягали у борозди і почали повзти до гостинця. Приповзли до села, а у своячки вся п'ята у крові. Я подивилася на мій серп, а він у крові. Я за нею повзла і поранила, а вона зі страху і не відчула.

Почалися арешти за співпрацю з УПА. Мій брат Йосиф був у Радянській Армії, лежав поранений у Самборі в лікарні. Коли був у лікарні, тато їздили до нього. Не знаю коли він вирішив, але брат пішов у повстанці. Ми одержали повідомлення, що він пропав безвісті. Тепер знаємо, що він похований як невідомий у с. Володимирці Жидачівського району Львівської області у братській могилі. Крім нього, там поховано п'ятнадцять хлопців. Йосиф загинув зі ще двома повстанцями в криївці у цьому селі.

Видно хтось доказав про Йосифа, тата арештували. Сестра продавала у склепі, прийшли облавці, зробили обшук у пивниці, знайшли присипаний бульбою ящик масла, який вона мала передати повстанцям. Коли тато повернувся після арешту, то на його плечах ні одного чистого місця не було. Ми стали плакати, тато сказав бути тихо, щоб ніхто не чув, вікна заслонили і навіть нічого не хотіли розказувати. Через кілька років розказав, що двоє чоловіків на стіл стали і за вуха піднімали догори.

21 жовтня 1947 року почали вивозити на Сибір. Забрали тата, маму, сестру Параню, наймолодшого брата Василя і мене. Сестра Рузя з фіри втекла, всі розбіглися її шукати. Серед них старший Котлеїв крикнув одному, що коли знайде, щоб убив як собаку. Вона втекла до свого стрия, він прийшов з Радянської Армії і в нього не шукали. Вона дуже багато пережила, в полі під копицею спала. Вона мала хлопця, то він на ровері відвіз її у с. Гніздичів до свого вуйка. Потім, десь через рік чи два вона ще трохи ходила до школи, але все переживала, чи не зайде до класу той Котлеїв.

Усього з села Сулятичі вивезли десь вісімнадцять родин. Коли нас вивозили, то дозволили взяти з собою їжу. Взяли одяг, подушки, хліб, готову їжу і погрузили на підводу. Вивозили у товарних вагонах чоловіків і жінок разом. У підлозі зробили дирку для туалету. Прибули 8 листопада у м. Омськ. Там якраз святкували

річницю революції. Коли привезли, то погнали усіх у баню. Всіх скинули у старий дерев'яний клуб, пам'ятаю, що сиділи на сцені з речами.

Розселили частину у бараки, а частину у землянки. Ми попали у бараки. Стіни бараків дощані, проміжок між дошками заповнений шлаком. Зверху барак був покритий рубіроїдом («толь»). Барак мав три секції: ми і ще десь десять сімей жили у середній секції, у третій жило вісім сімей (близько тридцяти чоловік). Були сім'ї, де шість—сім чоловік. У нашій сім'ї — п'ять чоловік: я, мама, тато, сестра і молодший брат. Весь барак міг мати 150 метрів у довжину, а секція — близько 30 метрів.

У кожну секцію вів окремий вхід через невеликий ганок — сінки. У секції були два маленькі віконця, тому завжди вдень і вночі світили світло. Посередині секції стояв саморобний стіл, кругом металеві односпальні ліжка. Дехто спали по двоє на ліжку: на сім'ю з шести чоловік могло припадати тільки три ліжка. На кожну родину видавали по тумбочці. Хто мав скриню, там зберігав свій одяг. Часто одяг просто клали під подушку. Ще били на стіні над ліжком цвяхи, щоб можна було повісити одяг. У кожній секції стояла пічка. Але спочатку спали в одязі, бо було дуже холодно.

Прали одяг на вулиці. Коли прибирали в секції, то кожний мив підлогу біля свого ліжка і тумбочки. Ніякого чергування не організовували. Надокучали дуже воші.

Наш барак стояв у районі, який називався «Шинний посьолок». Там було ще багато інших бараків. Навіть лікарня там була. Ще той район називали «палаточний» городок, там жили всі переселенці — татари, українці зі східних областей.

11 листопада усіх погнали на роботу. Так як мій тато рахувався пічником (муляром), то всю сім'ю відправили на будівництво. Молодші носили цеглу. Моя сестра Параня возила цеглу. Я на носілках по драпі носила цеглу. Було дуже холодно, бо великі морози. Валянок не видали, то я взяла мамині чоботи, зверху онучами замотала. Щоб погрітися, була пічка-буржуйка. Тато мене жаліли і за мене носили цеглу. Рік так мучилися, потім нас взяли на шинний завод. Робота важка, але зате не холодно. Я возила протектори візком з другого поверху на третій, чи з одного кінця цеху на другий, потім на підйомник. Сама сходами викачувала візок. Потім цех розширили, наставили зборочних станків і поставили конвеєр. Виготовляли протектори, там більшість працівників були українці. Нас було на зміні чотири жінки — одна росіянка і три українки. Робота була важка, тому наших людей на неї пхали. Були всякі протектора — вагою 16 кг і 28 кг, з конвеєра їх сама знімала. Сестра тоже на протекторах робила. Працювали у чотири зміни, неділя вихідна. Ми кожний місяць ходили у комендатуру відмічатися.

У 1952 році до нас приїхала сестра Рузя із своїм хлопцем, їх ніяк не хотіли приписувати. Їм зробили у Омску весілля, чоловік пішов на роботу, а вона шила у майстерні. Мала дуже доброго чоловіка, але хворіла на серце, у 1962 році пережила операцію. Вона померла 2000 року. Похована в Омску.

Мама часто хворіли, бо були сильні морози. Ми самі на роботі кожний день у душ ходили, часто голову простуджували.

Жили то у бараках, то у фінських доміках. Потім доміки стали продавати, нас знову кинули у бараки. У доміках в одну кімнату поселяли по дві—три сім'ї. Нас поселили у домік, де були дві кімнати і маленька кухня. У більшу кімнату поселили нашу сім'ю з п'яти чоловік і другу сім'ю з трьох чоловік, у меншу кімнату третю сім'ю з шести чоловік. З другої сторони доміка був інший вхід, туди теж поселили три сім'ї. Палили дровами і вугіллям. То вже був десь 1949 рік. Таких доміків була ціла вулиця, усіх селили як голубці. У 1949 чи 1950 році моя старша сестра Параня вийшла заміж за хлопця із Журавна (він тоже був вивезений) і перейшла жити до чоловіка. Їх дім стояв навпроти нашого.

Потім доміки стали продавати, нас знову поселили у барак. Тепер ми попали у третю секцію, вона була меншою за попередні — там було десь сім чи вісім сімей. Це вже були знов інші родини, але всі українці з нашої сторони:

з Журавна, Сулятич, Старого Села, Гніздичева, Корчівки, Рогізна.

Їсти часто варили кулешу. Хліб давали по карткам. Спочатку давали по 700 г на робочого, а тим хто не працював (дітям, хворим, перестарілим) по 300 г.

Коли знову переселили у бараки, я познайомилася з хлопцем з цієї секції Іваськів Євстахієм, уродженцем с. Старе Село (тепер Жидачівського району Львівської області). Ми робили в одній зміні на шинному заводі. Він працював у цеху вулканізації, а я у збірочному цеху. У 1953 році ми одружилися.

Весілля справляли у бараку, просили всіх колишніх односельчан і співробітників по заводу, а також тих, хто мешкав у одній секції. На весіллі було десь 80 чоловік. З бараку винесли всі ліжка, столи поставили попри стіну кругом секції. При вході у барак поставили залізну бочку з пивом. Танці справляли у сусідному бараку. З музики були гармошка і цимбали. Я була одягнута у біле просте плаття і вінок, а не вельон. Дружки усім гостям чіпляли букети. Серед весільних страв пам'ятаю буряки («бігус»), засипану капусту, бульбу, вінігред, кишки, м'ясне, рибу (камбалу), пельмені.

Церква була дуже далеко, добиралися трамваєм, йшли до зупинки пішки 3 км і всю дорогу співали українські пісні. Росіяни зглядалися, що то робиться.

Пам'ятаю, що один чоловік, наш земляк із Гніздичева, з моїм чоловіком записалися на прийом до заступника міністра хімічної промисловості Баденькова. Скаржилися, в яких умовах живуть, і нас переселили у двохповерховий дерев'яний дім, було чотири квартири на першому і чотири на другому поверсі. У тому домі було три квартири по дві кімнати і одна однокімнатна. Ми жили на другому поверсі, не було ні води, ні газу. Палили дровами і вугіллям. Мій чоловік писався Іваськів, а до нас підселили ще й другу сім'ю з таким прізвищем. Наша сім'я складалася з п'яти чоловік, друга — три чоловіка, я народила сина (у 1954 р.), стало — шість, далі — дочку (у 1957 р.) — вже сім. Ми жили в одній кімнаті площею 18 $м^2$. Друга сім'я жила у малій кімнаті, там теж діти народились, їх стало п'ятеро. В кухні не було навіть столика, тільки маленька лавочка. Ще була маленька кладовка. На дворі стояв туалет і сарай на вугілля, дрова. За водою ходили до водокачки, там купляли житони і жінка включала воду. На коромислі носили ведра.

Незадовго, десь у 1956 році, з тюрми прийшов мого чоловіка брат Семен, якому дали 25 років. Він відсидів десять років і приїхав до нас. Нас стало в кімнаті восьмеро. Він влаштувався на завод, але не знаю чи рік проробив, бо захворів на туберкульоз. Помер у 1958 році. Пам'ятаю, коли його ховали, дуже багато прийшло народу. Молодь прийшла зі всього Омска. Цвинтар був дуже далеко, його по черзі несли хлопці. Народу було повно, як за якимось міністром. Місто було дуже велике і там жило багато українців, то вони передавали один одному, що помер ще один українець. Так тоді люди дружно жили.

Після похорону чоловікові не давали спокою, визивали у комендатуру, й питали хто були його друзі.

Чоловік пішов вчитися у хіміко-механічний технікум на вечірнє відділення на механіка. З нами ще жив його молодший брат Микола, він вчився на стаціонарі у технікумі. Коли вивозили, то мав вісім років. Коли чоловікові батьки поїхали на Україну, до нас перейшла моя мама, бо не було з ким залишити діти. Декрету тоді давали 36 днів до родів і 36 після. Садочка дітям не давали, а на роботу запізнюватися не можна було.

В Омску дуже багато померло наших людей, серед них мої мама і тато, стрийна. Мої батьки жили у вагончику коло заводу, там була пилорама і залізниця. Тато вимурував собі невеличку кухню і так жили тато, мама, сестра Рузя, чоловік і їх дитина. Постійно шум, бо пилорама гуде, їдуть поїзда. Моя мама часто хворіла, там вона і померла.

У 1956 році нас зняли з обліку. Чоловікові тато і мама у 1958 році поїхали на Україну, а ми з чоловіком залишилися в Омску. Їх зняли з обліку, бо були вже перестарілі. Вони при-

їхали у село, хату їм не повернули, тому пішли жити у комору. Одна жінка пустила їх до хати, а сама пішла жити до сина.

Чоловік поїхав на Україну у 1961 році, а я у 1962 році, було багато проблем із припискою. Півроку не була прописана, скандалили, штрафували нас. Його направили на роботу в м. Рибниця (Молдавія). Він повернувся за мною і дітьми в м. Омск і забрав нас туди. Там ми пробули один—два місяці, після того переїхали у Рівненську область с. Квасилів. Там прожили десь два роки, отримали квартиру. З 1964 року по 1985 рік ми мешкали і працювали у м. Калуш Івано-Франківської області, а потім у с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської області, де і зараз живемо.

Більшість людей, які були виселені разом з нами у Сибір, там або померли, або повернулися додому. Залишилися ті, хто одружився з росіянами, або ті, хто не мав куди вже повертатися. Зараз там живе ще одна моя сестра Параня, її діти одружені вже з росіянами. Також там живе чоловік моєї покійної сестри Рузі Володимир, який майже щороку приїжджає в Україну.

Респондент: Іваськів Євстахій Васильович, 1931 р. н.; українець; народився у с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл.; освіта: Омський хіміко-механічний технікум; пенсіонер; проживає за адресою: с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл. **Записала** Баран Оксана 25. 01. 2008 р. у с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл.

Я народився 6 жовтня 1931 року у с. Старе Село (тепер Жидачівського району Львівської області). Мій старший брат Михайло загинув у німецькому полоні, Іван загинув на фронті, Семен відсидів десять років у тюрмі і помер у Сибірі, Йосафата забрали на роботу у Німеччину, зараз він проживає у Канаді, має ступінь доктора теології. Брат Микола був зі мною репресований у Сибір, потім повернувся на Україну і помер у Калуші.

У жовтні 1947 року нашу родину виселили у Сибір, кажуть через те, що тато, він був головою сільської ради, не хотів підписувати списки людей, яких планували вислати. А я думаю, що то могло бути через брата Семена, який співпрацював з повстанцями. Тато був неписьменний, за нього документи вів я.

Нас забрали 21 жовтня 1947 року. Везли всіх у товарних вагонах, чоловіків і жінок разом. Коли приїхали, то 8 листопада нам показували кіно «Ленин в октябре».

Поселили у землянку — дах з дощок, зверху насипана земля. Віконця дуже невеликі, світло світилося увесь час. Там колись був овочевий склад від шинного заводу. Мала у довжину десь 50 м, там жило близько 300 чоловік. Люди самі вклали там підлогу, бо ножки від залізних ліжок увійшли в землю по саму сітку. Самі люди зробили собі кухню, пічки-буржуйки. Серед тих, хто жив у землянці, було багато мулярів і теслів, то все робили собі самі. Хто мав дитину, робив з полотна підвісну колиску і гойдали.

Я робив у нічну зміну з 16 років. Вчився у вечірній школі, потім у технікумі. Одружився у 1953 році з Вітрів Марією, також виселеною з с. Сулятичі (тепер Жидачівського району Львівської області). Пам'ятаю, що коли записували документи, то сім'ю записали на російський манер Іваськов, а не Іваськів. Коли ми побачили свої трудові книжки, то там так було написано.

В якімось році, не пам'ятаю коли, прийшли до нас до хати робити перепис населення. Питали у мене і жінки Марії, хто ми. Так і записали, що українці, а далі жінка, яка робила перепис питає за дітей, чи вони не рускі. Я як скочив до неї з криком, як вони можуть бути рускі, коли батьки українці. А та жінка каже, що «ані здесь роділісь». Отак тоді робились переписи.

Ще на роботу приходили кореспонденти і записували мою біографію. Статтю опублікували у газеті «Молодой сибиряк» у 1959 році. Цікаво, що вони навіть дома в нас не були, а в статті написали як я прийшов з роботи додому і разом з жінкою і дітьми сідаю їсти «вкусный украинский борщ». Написали ніби я в 1947 році закінчив 6 класів школи і пішов зразу на роботу на шинний завод, а про то, що жив і вчився в Україні і чого опинився у Сибірі, нічого не згадали. Така була тоді пропаганда.

ЗАЛУЧЕННЯ ФОЛЬКЛОРНИХ ДЖЕРЕЛ ДЛЯ ВИВЧЕННЯ НАЙМИТСТВА В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ НАРОДНІЙ КУЛЬТУРІ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Василь Маліков

Звернення до проблеми використання фольклорних джерел у звичаєво-правових дослідженнях другої половини XIX – початку XXI ст. є доцільним та необхідним із таких міркувань. По-перше, фольклор вважається одним із найважливіших джерел у дослідженні звичаєвого права. Визначення ролі означеного джерела буде простежено в цій статті, починаючи з другої половини XIX ст. Однак повноцінне залучення названих джерел для вивчення звичаєво-правових відносин (зокрема наймитства) ще далеке від повноти та досконалості у відповідній науковій літературі. По-друге, важливо з'ясувати методологічні принципи, якими керувалися дослідники, використовуючи фольклор у даній тематиці. Це дозволить дати ґрунтовну оцінку доцільності та справжньої ролі використання фольклорних джерел у проведених дослідженнях, критично підійти до отриманих науковцями результатів у галузі звичаєвого права в цілому. Тільки спираючись на досягнення попередників у вирішенні даної проблеми та залучаючи сучасні підходи до аналізу фольклорних джерел, можна отримати вагомі результати в дослідженні звичаєво-правових відносин наймитства.

У даній статті автор має на меті узагальнити досвід використання фольклорних джерел у наукових працях, в яких тією чи іншою мірою розглянуто тематику звичаєво-правових відносин наймання в українській традиційній народній культурі.

Осмислення проблеми залучення фольклорних джерел до досліджень, які стосуються звичаєво-правових відносин наймання, відбувалося в межах спеціальних досліджень про фольклорні джерела вивчення звичаєвого права, зокрема прислів'я та приказки. Історіографію цього питання ретельно висвітлив В. Сироткін[1]. Окрім того, побіжні історіографічні зауваження стосовно теми даної статті можна знайти у працях, присвячених загальному розвитку та окремим проблемам вітчизняної фольклористики [2]. Однак із наведених вище міркувань автора такий ступінь розробки даної теми явно недостатній, і саме тому ця проблема опинилася в центрі дослідницької уваги в статті.

Перші праці, в яких було поставлено проблему залучення фольклорних джерел до вивчення звичаєвого права народу, належать науковцям другої половини XIX ст. Особливий інтерес для порушеної в статті проблеми мають погляди дослідників другої половини XIX – початку XX ст. на джерела пізнання народно-правових уявлень селянства. В основу вивчення народних звичаєво-правових норм було покладено побутування відповідних їм звичаїв у середовищі селянства [3].

Дослідники другої половини XIX – початку XX ст. започаткували використання фольклорних джерел для вивчення звичаєво-правових уявлень. Для цього періоду характерно абсолютне переважання збору фольклорних матеріалів над їх ретельним аналізом та теоретичним опрацюванням. Активна збиральницька робота й опублікування фольклорних текстів свідчить про розуміння їх важливості дослідниками для вивчення народної культури, зосібна народної правосвідомості.

Зокрема, публікацію пісенних текстів супроводжувала їх систематизація та класифікація, а також окремі спроби аналізу їх сюжетів, показ взаємозв'язку з повсякденним життям селян-

ства. Пісні наймитського (заробітчанського) репертуару привернули увагу таких збирачів і дослідників, як І. Рудченко, М. Драгоманов[4], А. Метлинський, А. Коціпинський [5] та ін. Важливу роботу в цьому плані виконали також такі дослідники, як П. Чубинський і Б. Грінченко. До праць першого, зокрема, належить добірка жниварських пісень[6], другий окремо виділив заробітчанські пісні під заголовком «У наймах та на заробітках»[7]. Розглядаючи заробітчанські і наймитські пісні, М. Драгоманов зараховував їх до новотворів. При цьому чи не вперше він вжив і сам термін «наймитські пісні». Одним із жанрових різновидів останніх дослідник вважає так звані «заводські пісні». І. Франко і М. Драгоманов були одними з перших вітчизняних народознавців, які вивчали робітничі пісні[8]; проте власне наймитські пісні залишилися на периферії їхніх інтересів. Саме у зв'язку з відсутністю детального вивчення цієї проблеми М. Драгоманов зараховував наймитські пісні до «новотворів» (хоча під цим терміном він розумів ті пісні, які виникли після ліквідації Гетьманщини). Радянські фольклористи встановили генетичний зв'язок із чумацькими, родинно-побутовими (зокрема, приймацькими) піснями[9].

Більш пильну увагу дослідники другої половини XIX — початку XX століття приділили збиранню і вивченню народних прислів'їв та приказок у зв'язку зі звичаєво-правовими нормами. Посилаючись на історіографічний огляд, поданий В. Сироткіним у відповідній статті[10], можна навести такі відомості стосовно до цього питання. У російській науці вивчення юридичних паремій започаткував ще в першій половині XIX ст. І. Снєгірьов. Він обстоював думку, згідно з якою більша частина народних правових звичаїв виражається прислів'ями. І. Іллюстров, Я. Кузнєцов, А. Сухов також зробили свій внесок у розробку даної проблеми[11]. Українські правові паремії опублікували такі дослідники, як М. Номис, М. Комаров, І. Франко [12]. Теоретичним опрацюванням прислів'їв та приказок у світлі народних правових уявлень займалися П. Чубинський і В. Охримович[13].

Одне з чільних місць у вивченні звичаєво-правових відносин українського селянства належить П. Чубинському. У «Трудах этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» було зібрано великі за обсягом та значенням етнографічні матеріали, зокрема про звичаї наймання сільськогосподарських робітників та їх побут [14]. Дослідник залучив етнографічні описи, матеріали волосних судів, фольклорні тексти. Він здійснив і теоретичну обробку зібраних матеріалів у галузі звичаєвого права[15].

П. Чубинський підкреслював важливе значення прислів'їв для вивчення звичаєвого права. «Багато прислів'їв є нічим іншим, як вироками давніх народних судів, постановами громад... Прислів'я і дотепер визначають багато юридичних відносин, існуючих в народі, за їх допомогою і тепер вирішуються спори. Нехтувати прислів'ями означає нехтувати неписаними законами, в сфері яких відбуваються відносини мільйонів людей» [16]. Однак щодо звичаєво-правових досліджень про наймання сільськогосподарських робітників досвід безпосереднього цілеспрямованого залучення фольклорних джерел майже відсутній. Окремим прикладом у цьому плані може слугувати аналіз П. Чубинського: «В народу існує прислів'я "найнявся, як продався", яке вказує на безумовну підпорядкованість наймита господарю» [17]. Прислів'я в таких випадках використовувалися не як джерела вивчення відносин наймання, а як ілюстрації та підкріплення того, що дослідник бачив і узагальнював у народному житті.

Новий етап дослідження звичаєво-правових відносин у 1920-х — на початку 1930-х років пов'язаний насамперед із діяльністю науково-дослідних інституцій ВУАН, а саме Етнографічної комісії (1920—1932) та Комісії для виучування звичаєвого права України (1918—1934).

Так, було визнано, що звичаєво-правові дослідження мають проводитися на основі всебічного вивчення села [18]. Розширилася й тематика науково-пошукових робіт зі звичаєвого права. Також наголошувалося на використанні до-

сягнень попередніх дослідників у цій сфері[19]. Особливу увагу було приділено джерелам дослідження звичаєвого права. Розроблено програми всебічного вивчення звичаєвого права українського села і зокрема традицій наймання робітників, побуту наймитів[20]. Розширилися й погляди дослідників на джерельну базу. «Комісія повинна виучувати передреволюційне звичаєве право...; виучувати, користуючись різними джерелами: пам'ятками — етнографічними, побутовими, літературними і юридичними з історії України (казками, піснями, прислів'ями, літописами, записками чужоземних письменників, житіями святих, спогадами та листами сучасників й іншими творами літератури, збірниками звичаєвого права, законодавчими пам'ятками, друкованими й архівними актами, зокрема вироками волосних судів), почасти й оповіданнями старих людей» [21]. «І якби в нашій Комісії знайшлися дослідники, що забажали б вивчити саме казки, то-б таке вивчення могло б дати цікаву працю: "Звичаєве право в українських казках". Так само можливі праці: "Звичаєве право в українських піснях і прислів'ях", як наслідок одноособових або колективних студій над піснями і прислів'ями» [22]. Отже, фольклор отримував дедалі більше визнання як важливе самостійне джерело у проблемі дослідження звичаєвого права.

Віддаючи належне збиральницькій роботі дослідників, автор детально зупинився саме на теоретичній розробці питань вивчення фольклорних джерел стосовно звичаєвого права, пов'язаного з найманням сільськогосподарських робітників.

Серед фольклористичних праць суто соціологічного характеру, які безпосередньо торкаються досліджуваної автором теми, варто назвати статті В. Білецької «Наймитські пісні» [23] та «Жіночі наймитські пісні» [24], в яких, на думку І. Березовського, народно-поетична творчість аналізувалася в її нерозривному зв'язку зі щоденним побутом людини, в усій складності взаємодії народнопоетичної традиції з новими елементами, що закономірно виникали і розвивалися в ході художньої практики мас. З поля зору дослідниці не випали й питання міжжанрових зв'язків у народній творчості, й така актуальна проблема, як робітничий фольклор [25].

В. Білецька провела детальний аналіз наймитських пісень [26] як окремої групи заробітчанських, зосередившись на характеристиці їхнього змісту та тематики. У своєму дослідженні вона використовувала порівняльний та генетичний методи. Дослідниця розглядала наймитські пісні в нерозривному зв'язку із соціальною дійсністю, в якій вони побутували. Вона порушила проблему необхідності визначення часу, місця, обставин виконання цих пісень та особи виконавця. Дослідниця виокремила чотири типи наймитських пісень [27] та провела їх структурний аналіз. На основі цього було виділено композиційні схеми наймитських пісень та їхні складові частини, що дало змогу В. Білецькій порівняти ці схеми зі структурами інших груп пісень та навіть інших жанрів фольклору [28]. Це дозволило дійти висновку, що «наймитські пісні не цілком нові, принаймні щодо поетичних засобів; часто й темою вони тільки пристосовані до нових соціально-економічних умов і тому корінням своїм глибоко вросли в старовинний побут...» [29]. Окрему увагу було приділено визначенню основних поетичних засобів та їхніх функцій у наймитських піснях. Як основні форми композиції цих пісень було визначено розповідь, опис та діалог. Функції поетичних засобів полягають, на думку В. Білецької, виключно в підкресленні найважливіших композиційних частин пісні, її колориту, у досконалості самого твору [30]. Було виділено головні мотиви цих пісень: важку працю, поневіряння по наймах, скарги на погане харчування, вислугу за певний період. Наймитським пісням властива тематична єдність — взаємовідносини між протилежними селянськими групами, класове протиставлення. Твердження дослідниці про те, що наймитські пісні «правдиво відбивають наймитське життя на сумному тлі побутової дійсності» [31], є доволі суперечливим.

Пізніше В. Білецька опублікувала окрему брошуру «Заробітчанські пісні» [32]. Тут вона зробила спробу представити ці пісні (до яких зарахувала й багато бурлацьких, чумацьких, наймитських, шахтарських) як окремий цикл творчості. Дослідниця акцентувала увагу на соціальних джерелах заробітчанських пісень, характеризувала їх як органічний елемент щоденного побуту трудівника.

Але незважаючи на таку постановку завдань і попередні напрацювання, фактичні досягнення у сфері вивчення звичаєво-правових норм наймання робітників із залученням фольклорних джерел були скромними. На це були такі причини. За результатами Першої всесоюзної конференції істориків-марксистів (Москва, 28 грудня 1928 р. — 4 січня 1929 р.) і Наради етнографів Москви та Ленінграда (Ленінград, 5–11 квітня 1929 р.) відбулися докорінні зміни у становищі етнографії як науки [33]. Було задекларовано новий директивного характеру курс розвитку етнографії. Згідно з ним передбачалося: намітити шляхи, якими повинна розвиватися радянська етнографія; впровадити марксистсько-ленінську методологію в етнографічні дослідження; з'ясувати роль і місце етнографії в радянському будівництві [34]. В українській етнографічній науці це позначилося на початку 1930-х років [35]. Відповідні зміни сталися й у фольклористиці.

Репресії мали руйнівне значення для розвитку етнографії та фольклористики і відповідно позначилися на розробці тематики наймитства й залучення фольклорних джерел для її вивчення. Зокрема, вважалося, що дослідники перебільшували значення соціальних елементів у фольклорі, приписували не властиві йому функції тощо [36].

Повоєнний період розвитку радянської етнографії та фольклористики був новим етапом розробки проблеми залучення фольклорних джерел для вивчення звичаєво-правових норм наймання сільськогосподарських робітників, побуту і світогляду наймитів. Виокремити цей етап як самостійний у розробці даної тематики дозволяють автору не тільки вищезначені зміни в науці — перехід до методологічного монізму у вигляді марксистсько-ленінської методології, але й поява спеціальних досліджень, присвячених вивченню наймитських та заробітчанських пісень, а також звичаєво-правових уявлень у пареміях. Окрім того, друга половина XX ст. вирізняється величезною кількістю публікацій фольклорних матеріалів.

Одним із таких спеціальних досліджень, написаних на високому рівні, є стаття М. Плісецького «Трудова пісня» [37]. У ній автор подав широкий огляд жанрових рис цієї групи пісень, обґрунтував їх класифікацію і систематизацію. Проаналізувавши жнивні, косарські й гребовецькі пісні, дослідник визначив функціональне призначення цих пісень, особливості й обставини їх виконання, виділив основні наявні мотиви, зокрема соціальні [38]. Підхід М. Плісецького до аналізу трудових пісень на основі врахування обставин їх виконання є важливим теоретичним набутком, який доцільно використовувати для дослідження фольклорних джерел щодо наймитства.

Велику увагу питанням, пов'язаним зі звичаєво-правовими відносинами наймання, приділив О. Дей під час розгляду жнивних пісень як частини обрядової пісенності календарного циклу [39]. Зокрема, дослідник вважає, що їхньою визначальною рисою є безпосередній зв'язок цієї групи пісень із трудовою діяльністю. Серед охарактеризованих ним мотивів жнивних пісень вирізняються такі: про важку працю робітників (наймитів чи кріпаків) у полі, особливості взаємин між ними та господарями або розпорядниками, умови праці (платня, час, харчування), сподівання робітників тощо [40]. Окрім того, О. Дей показав значення та вплив жнивної обрядовості на працю робітників та її результати для них і господаря [41]. Указавши на надзвичайну щирість, виняткову простоту та реалістичність цієї групи пісень, дослідник надає цим рисам швидше художнього значення, ніж правдивості та безпосередності відображення відповідних відносин [42].

Важливий внесок у справу дослідження наймитської, заробітчанської та емігрантської пісенності було зроблено в 70-х роках XX ст.

такими вченими, як М. Бочко [43] і С. Грица [44]. У дослідженнях [45] цих науковців проведено багатосторонній аналіз наймитських і заробітчанських пісень. Було простежено історичний розвиток наймитських пісень, трансформацію давніх сюжетних, образних, композиційних особливостей цих пісень стосовно нових вимог часу, зміни соціально-економічних умов буття селянства. Проведено детальний аналіз характерних рис цієї групи пісень як самостійного тематичного циклу українського соціально-побутового фольклору. Учені дійшли висновку про ідейну й тематичну спільність цих пісень, визначили основні теми й мотиви, наявні в наймитських, заробітчанських і емігрантських піснях. Велику увагу було приділено вивченню стилістичних особливостей, поетичних засобів, структури даних пісень у тісному зв'язку з їх виникненням, походженням, побутуванням і трансформаціями. Виділено типові форми композиції наймитських пісень. Заробітчанську пісенність дослідники розглядають як відображення поглядів, переживань, роздумів, прагнень, надій їх виконавців — наймитів. При аналізі пісень неодноразово звернено увагу на зміни в світогляді й свідомості селянина: критичні погляди на дійсність, гострі соціальні суперечності. Вдалою є характеристика наймитських і заробітчанських пісень як творів виразного соціального спрямування, належних до чітко окресленого соціального середовища, як станових пісень [46]. Простежено також взаємовпливи й зв'язки з іншими групами побутової пісенності. Особливий наголос зроблено на соціальних функціях наймитських, заробітчанських та емігрантських пісень. Вищезазначені підходи до аналізу даної групи пісень і теоретичні напрацювання науковців є доволі перспективними при дослідженні звичаєво-правових відносин наймання.

Поряд із цим у даних дослідженнях наявні доволі суперечливі твердження та висновки. Це стосується, зокрема, таких тверджень: «Пісні про виїзд до Канади, Бразилії майже з документальною точністю розказують...» [47]; «Тут реалізм граничить іноді з натуралізмом, панує тон першої, "свіжої" реакції на подію, без упереджених рефлексій та побоювань інформатора видатись недостатньо красномовним» [48]; «У своїй сукупності ці пісні складають поетичну історію еміграційного руху, розкриту під соціальним кутом зору» [49]; «Пісні ці настільки точні і історично правдиві, що по них можна визначити головні шляхи трудової еміграції та найбільші осередки скупчення їх за океаном» [50]. Очевидно, такі твердження пов'язані з усталеним у радянській фольклористиці поглядом стосовно того, що пісня правдиво відображує життя, а пісенний образ є виявом конкретної реальності, відбиттям реальності, враховуючи художню умовність [51]. Однак така методологічна позиція звужує та спрощує соціальне значення побутування фольклору в традиційній народній культурі, а відповідно й розуміння звичаєво-правових відносин наймання.

У 1980-х роках було опубліковано пареміологічні дослідження М. Пазяка [52] і В. Сироткіна [53]. У цих роботах на основі досягнень радянської пареміології було проведено ґрунтовний аналіз прислів'їв та приказок як джерел звичаєво-правових уявлень українців; при цьому окреме висвітлення отримали в цьому контексті звичаї наймання сільськогосподарських робітників, їхні погляди на власне життя та працю. М. Пазяк присвятив свої дослідження проблемам побутування та семантики українських паремій. На основі народних традиційних звичаєвих та правових норм, стверджує дослідник, трудящі сформулювали значну кількість прислів'їв, сукупність яких і складала своєрідний кримінальний кодекс і обов'язкові правила поведінки [54]. Цей науковець семантичний аналіз опорних слів у пареміях. Він дотримується погляду, що «паремії в своїй сукупності формували в різних поколіннях етику й естетичні смаки, виступаючи важливим чинником формування самого народного світогляду»; а «дослідження внутрішньої форми паремій, їх семантики дає змогу проникнути в глибини народного мислення, народного способу сприйняття дійсності і відображення її образним словом» [55]. Дослідження народних

прислів'їв та приказок М. Пазяком і В. Сироткіним дозволило отримати значні результати щодо звичаєво-правових уявлень, пов'язаних із найманням сільськогосподарських працівників, світоглядом наймитів [56].

Отже, у 1980-х роках відбулися значні зміни в підходах до фольклорних джерел і методики роботи з ними. Було визнано, що вихідний фольклорний сюжетний та образний фонд може бути представлений як результат художнього та семантико-структурного перекодування фонду попередніх узагальнень у соціальній, побутовій, культурній сферах [57].

На сьогодні простежується посилення дослідницьких інтересів до звичаєво-правової культури українського народу, зокрема й щодо вивчення традицій наймання сільськогосподарських робітників [58]. Однак фольклорні джерела в цій сфері дослідження народних звичаєво-правових уявлень майже незадіяні. Водночас сучасні фольклористи пропонують нові погляди й підходи до аналізу фольклорних текстів. Зокрема, привертає до себе увагу прагматичний підхід, досвід застосування якого є у праці сучасної російської дослідниці С. Адоньєвої [59]. Згідно з цим підходом, фольклор є особливим соціальним інститутом керування людською поведінкою. Специфіка фольклорного мовлення полягає в тому, що вона організована згідно з певними принципами, які задаються традицією. Дотримання цих принципів є життєво важливою умовою відтворення соціуму в часі, оскільки традиція мовних практик, практик комунікації безпосередньо пов'язана з утвердженням певних соціальних відносин [60]. Фольклор є особливим семіотичним апаратом, створеним для конструювання часу, простору й соціальної взаємодії в заданих традицією межах [61]. Такий підхід до фольклорних текстів, пов'язаних зі звичаєво-правовими відносинами наймання та працею наймитів, дозволяє, на думку автора, глибше зрозуміти особливості функціонування наймитства як значущого соціального явища в межах української традиційної народної культури.

Отже, автор вважає за доцільне виокремити три періоди в історіографії проблеми використання фольклору як джерела вивчення звичаєво-правових відносин наймання. Перший період охоплює другу половину XIX – початок XX ст., коли дослідниками (етнологами та правознавцями) було поставлено завдання вивчати звичаєве право із залученням фольклорних джерел, проведено значну збиральницьку роботу та отримано перші теоретичні узагальнення й практичні результати в цій сфері. До початку XX ст. ці завдання вирішували, з одного боку, у межах етнологічних праць загального характеру, в яких висвітлювався тогочасний побут українського селянства і народна творчість. З другого боку, у фольклористиці в цей період було здійснено перші спроби теоретичного осмислення звичаєво-правових уявлень селянства.

Нова хвиля наукових досліджень звичаєво-правової традиції народу виникає в 1920 – на початку 1930-х років і становить наступний період у використанні фольклорних джерел для дослідження наймитства. У даний період етнологи, правознавці, фольклористи займалися подальшою розробкою теоретичних питань звичаєвого права. Учені того часу поставили завдання комплексного дослідження звичаєво-правових відносин українського селянства, відвівши одне з чільних місць вивченню фольклорних джерел, окреслили їх значення. Було проведено спеціальні дослідження наймитського фольклору; визначено тематику, зміст, основні сюжети та мотиви наймитських пісень, їхнє місце в українському фольклорному фонді; виділено основні форми композиції, поетичні засоби та їхні функції.

Починаючи з другої половини XX ст. вітчизняні дослідники, узагальнивши досвід своїх попередників, розвинули практику залучення фольклорних джерел для вивчення звичаєво-правових уявлень, звернули увагу на соціальні функції фольклору, застосовуючи структурний, функціональний і семантичний аналіз фольклор-

них текстів. Нові підходи етнологів і фольклористів, використання їхніх теоретичних набутків дають змогу дослідити ключові питання звичаєво-правових відносин наймання сільськогосподарських робітників, визначити світоглядні позиції наймитів, їхній соціальний статус, використовуючи як джерела обрядові тексти, заробітчанську пісенність, народні прислів'я та приказки.

[1] *Сироткін В.* Прислів'я та приказки як джерело вивчення етико-правових звичаїв і уявлень українського народу // НТЕ. – 1987. – №1. – С. 39–42.

[2] *Березовський І.* Питання відображення дійсності в народнопісенному образі // НТЕ. – 1961. – № 3. – С. 20–27; *Березовський І.* Українська радянська фольклористика (етапи розвитку і проблематика). – К., 1968.; *Гнатюк В.* Проблема народнопісенної новотворчості в українській фольклористці XIX – поч. XX ст. // НТЕ. – 1994. – № 5, 6. – С. 3–10; *Грица С.* Наймитські та заробітчанські пісні // Наймитські та заробітчанські пісні. – С. 9–44.

[3] *Кистяковский А.* Программа для собирания юридических обычаев и народных воззрений по уголовному праву. – К., 1874. – С. 6; *Илларионов Н.* Значение обычного права в народном суде // Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». – Вып. 7. – 1893. – С. 8.

[4] *Драгоманов М.* Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880). – Женева, 1881.

[5] *Коціпинський А.* Пісні, думки і шумки руського народа на Подолі, Україні і в Малоросії. – К.; Кам'янець-Подільський, 1861.

[6] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 226–253.

[7] *Гринченко Б.* Песни // *Гринченко Б.* Этнографические… – Чернигов, 1899. – Т. 3. – С. 555–664, 127–140.

[8] *Гнатюк В.* Проблема народнопісенної новотворчості в українській фольклористці XIX – поч. XX ст. // НТЕ. – 1994. – № 5, 6. – С. 6; *Драгоманов М.* Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880). – С. 106–109.

[9] *Білецька В.* Наймитські пісні // Етнографічний вісник. – 1929. – Кн. 8. – С. 135–151; Наймитські та заробітчанські пісні. – К., 1975.

[10] *Сироткін В.* Прислів'я та приказки як джерело вивчення етико-правових звичаїв і уявлень українського народу // НТЕ. – 1987. – №1. – С. 39, 40.

[11] *Снегирев И.* О народных пословицах, относящихся к законодательству и старинным судебным обычаям // Радуга. Лит. и муз. альманах на 1830 г. – М., 1830; *Снегирев И.* Русские юридические пословицы // Московитянин. – 1849. – № 7, 8; *Сухов А.* Бытовые юридические пословицы русского народа // Юрид. вестник. – 1874. – № 9, 10; *Кузнецов Я.* Семейное и наследственное право в народных пословицах и поговорках // Журн. министерства юстиции. – 1910. – № 6, 10; *Иллюстров И.* Юридические пословицы русского народа. – М., 1885.

[12] Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав М. Номис / Упоряд., приміт. та вступна ст. М. Пазяка. – К., 1993 (перевидання 1864 р.); Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, помовок, загадок і замовлянь. Впорядкував М. Комаров. – О., 1890; *Франко І.* Галицько-руські народні приповідки // Етнографічний збірник. – Т. 10, 16, 22, 23, 27,28. – Л., 1901–1910.

[13] *Охримович В.* Українсько-руські приповідки правничі, систематично впорядковані та юридично пояснені. – Л., 1912; *Чубинский П.* Несколько слов об обычае и о значении сказок, пословиц и песен для криминалистики // Черниговский листок. – 1861. – № 8, август.

[14] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. III. – С. 226–253; Т. 6. – С. 75–78.

[15] *Чубинский П.* Краткий очерк народных юридических обычаев, составленный на основании прилагаемых гражданских решений // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб., 1872. – Т. 6. – С. 29–80.

[16] *Чубинский П.* Несколько слов об обычае и о значении сказок, пословиц и песен для криминалистики // Черниговский листок. – 1861. – № 8, август. – С. 30.

[17] *Чубинский П.* Краткий очерк народных юридических обычаев, составленный на основании прилагаемых гражданских решений // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Т. 6. – С. 77.

[18] *Язловський Б.* Сьогочасне родинне звичаєве право с. Павлівки на Полтавщині // Праці комісії для виучування звичаєвого права. – К., 1925. – Вип. 1. – С. 18.

[19] *Малиновський О.* Програма й план робіт комісії для виучування звичаєвого права України при Всеукраїнській Академії Наук // Праці комісії для виучування звичаєвого права. – К., 1928. – Вип. 3. – С. 3.

[20] Бюлетень Етнографічної комісії ВУАН. – 1930. – № 12, 13; Програми до збирання матеріалів

звичаєвого права. (Праці комісії для виучування звичаєвого права). – 1925. – Вип. 1.

[21] *Малиновський О.* Переднє слово // Праці комісії для виучування звичаєвого права. – 1928. – Вип. 3. – С. III–IV.

[22] *Малиновський О.* Програма й план робіт комісії для виучування звичаєвого права України при Всеукраїнській Академії Наук // Праці комісії для виучування звичаєвого права. – 1928. – Вип. 3. – С. 5.

[23] *Білецька В.* Наймитські пісні // Етнографічний вісник. – 1929. – Кн. 8. – С. 135–151.

[24] *Білецька В.* Жіночі наймитські пісні // Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури. – Т. IX: Праці етнографічно-етнологічної секції. – Вип. 2. – Х., 1930. – С. 59–78.

[25] *Березовський І.* Українська радянська фольклористика (етапи розвитку і проблематика). – С. 127, 128.

[26] *Білецька В.* Наймитські пісні // Етнографічний вісник. – 1929. – Кн. 8. – С. 135–151.

[27] Там само. – С. 137.

[28] Там само. – С. 146, 148.

[29] Там само. – С. 151.

[30] Там само. – С. 147, 150.

[31] Там само. – С. 144.

[32] *Білецька В.* Заробітчанські пісні. – Х., 1930.

[33] *Соловей Т.* «Коренной перелом» в отечественной этнографии (дискуссия о предмете этнологической науки: конец 1920-х – начало 1930-х годов) // Этнографическое обозрение. – 2001. – № 3. – С. 101–121.

[34] *Березовський І.* Українська радянська фольклористика (етапи розвитку і проблематика). – С. 80.

[35] Див.: Етнографічний вісник. – 1932. – № 10.

[36] *Березовський І* Українська радянська фольклористика (етапи розвитку і проблематика). – С. 165.

[37] *Плісецький М.* Трудова пісня // «Мистецтво. Фольклор. Етнографія». Наукові записки. – Т. I–II. – К., 1947. – С. 183–205.

[38] *Плісецький М.* Трудова пісня // Український фольклор: критичні матеріали. – К., 1978. – С. 102–107.

[39] *Дей О.* Звичаєво-обрядова поезія трудового року // Ігри та пісні: весняно-літня поезія трудового року. – К., 1963. – С. 41–48.

[40] Там само. – С. 41–44.

[41] Там само. – С. 45–48.

[42] Там само. – С. 43.

[43] *Бочко М.* Нове і традиційне в емігрантській пісенності // НТЕ. – 1975. – № 4. – С. 49–53.

[44] Наймитські та заробітчанські пісні. – К., 1975.

[45] *Бочко М.* Нове і традиційне в емігрантській пісенності // НТЕ. – 1975. – № 4. – С. 49–53; *Гриця С.* Наймитські та заробітчанські пісні // Наймитські та заробітчанські пісні. – С. 9–44.

[46] *Гриця С.* Наймитські та заробітчанські пісні // Наймитські та заробітчанські пісні. – С. 10.

[47] Там само. – С. 28.

[48] Там само. – С. 23.

[49] *Бочко М.* Нове і традиційне в емігрантській пісенності // НТЕ. – 1975. – № 4. – С. 49.

[50] Там само. – С. 50.

[51] *Березовський І.* Питання відображення дійсності в народнопісенному образі // НТЕ. – 1961. – № 3. – С. 20–27.

[52] *Пазяк М.* Прислів'я та приказки про хліборобську діяльність людей // НТЕ. – 1982. – № 5. – С. 43–49; *Пазяк М.* Українські прислів'я та приказки. Проблеми пареміології та пареміографії. – К., 1984.

[53] *Сироткін В.* Прислів'я та приказки як джерело вивчення етико-правових звичаїв і уявлень українського народу // НТЕ. – 1987. – № 1. – С. 39–42.

[54] *Пазяк М.* Українські прислів'я та приказки. Проблеми пареміології та пареміографії. – С. 140.

[55] Там само. – С. 198, 199.

[56] *Пазяк М.* Прислів'я та приказки про хліборобську діяльність людей // НТЕ. – 1982. – № 5. – С. 44, 45; *Сироткін В.* Прислів'я та приказки як джерело вивчення етико-правових звичаїв і уявлень українського народу // НТЕ. – 1987. – № 1. – С. 42.

[57] Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. научных трудов / Под ред. Б. Н. Путилова. – Л., 1984.

[58] *Гримич М.* Звичаєве цивільне право українців XIX – початку XX століття. – К., 2006; *Гримич М.* Угоди за звичаєвим правом українців в XIX – на початку XX століття // Етнічна історія народів Європи. – 2004. – Вип. № 15. – С. 11–18; *Сироткін В.* Традиції колективної трудової взаємодопомоги // Українці: історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 2. – Опішне, 1999. – С. 371–377.

[59] *Адоньева С.* Прагматика фольклора. – СПб., 2004.

[60] Там само. – С. 6.

[61] Там само. – С. 11.

In the article the author's purpose is to sum up the experience of usage of folk sources in researches, in which customary relations of employment in Ukrainian traditional national culture are considered.

РОЗВИТОК ЕТНОГРАФІЇ В НАДДНІПРЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ наприкінці XIX – на початку XX століття (історіографічний аспект)

Сергій Микитчук

Кінець XIX – початок XX ст. для української етнографії характеризується досить значним пожвавленням. Зазначений період – час інтенсивного і продуктивного розвитку української науки. Люди різних професій і переконань стають краєзнавцями, збирачами етнографічного матеріалу. Одним із факторів таких процесів є загальне піднесення суспільної свідомості українського народу. У цей час українська наука і культура, внаслідок активізації вітчизняного національно-культурного відродження, набула яскраво вираженого національного характеру, а інтелектуальна еліта поступово перетворювалася на власне українську [12, 355]. Саме тому 90-ті роки XIX ст. часто називають першою хвилею науково-просвітницького руху в Україні. А етнографія в цей період, як важлива частина українознавчого циклу дисциплін, стає невід'ємною складовою культурного відродження української нації.

Згаданий період багатий на імена визначних етнографів, фольклористів, краєзнавців. Великими літерами в історію етнографічної науки цього періоду варто вписати такі прізвища, як Ф. Вовк, М. Сумцов, О. Пипін, В. Ястребов, П. Іванов, В. Милорадович, В. Кравченко, В. Василенко, Г. Коваленко та багато інших. Своїми працями про культуру, історію та побут українського народу вони заклали міцний фундамент для розвитку української етнографії.

У пропонованій статті здійснено спробу висвітлити вклад цих учених у розвиток етнографії Наддніпрянської України кінця XIX – початку XX ст., оскільки на даному етапі розвитку етнографічної науки бракує комплексних робіт, де би було розглянуто весь спектр етнографічних досліджень у Наддніпрянській Україні кінця XIX – початку XX ст.

Питаннями, пов'язаними зі становищем етнографічної науки в Україні наприкінці XIX – на початку XX ст., безпосередньо чи опосередковано займалися такі вчені, як Д. Дорошенко [9], С. Токарев [24], В. Горленко [6], Я. Калакура [10], О. Нагірняк [17], О. Франко [27] та ін.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. в Україні з'являється значна кількість різноманітних досліджень, де акцент зроблено на вивченні теорії та історії української етнографії. Саме в цей час учені-етнографи починають приділяти багато уваги проблемам теорії народознавчої науки. У 1891 р. вийшла друком цінна праця О. Пипіна «Этнография малорусская» як третій том «Истории русской этнографии». Етнограф ґрунтовно проаналізував внесок в українське народознавство таких учених, як М. Максимович, Й. Бодянський, А. Метлинський, П. Куліш, П. Чубинський, І. Срезневський, О. Кольберг, В. Залеський. Сучасний учений В. Горленко звертає увагу на те, що О. Пипіну вдалося не лише простежити накопичення фактичного матеріалу, а й показати вдосконалення методів його збирання впродовж XIX ст. Окрім того, О. Пипін першим накреслив основні аспекти розробки історії етнографії в Російській імперії [5, 9].

Своєрідне продовження дослідницької діяльності О. Пипіна – «Современная малорусская этнография» М. Сумцова. Перший том цієї праці вийшов 1893 р., другий – 1897 р. Видатний письменник, літературознавець, етнограф і археолог В. Петров уважав, що праця М. Сумцова «Современная малорусская этнография» (К. 1893) має велике значення як «літопис української етнографії за всень-

кий попередній період», оскільки вона містить багато цінного критично-бібліографічного матеріалу [18, 8]. До того ж у 1890-х роках М. Сумцов поступово відмовився від описового і перейшов до історико-порівняльного методу в етнографії, яким користувався у своїх працях І. Франко [15, 53]. У другий том «Современной малорусской этнографии» ввійшли етнографічні статті російською і польською мовами. М. Сумцов підкреслював, що «...можна було б польські видати окремим збірником, проте вони є не настільки важливі і чисельні, щоб їх виділяти в особливий випуск. Вони дають лише сирий матеріал: ми присвячуємо їм дві чи три глави у вигляді бібліографічного огляду» [23, 1]. Зокрема, у цій книзі подано цікаві матеріали про таких видатних учених, як П. Житецький, В. Милорадович, В. Ястребов, С. Чернявська, М. Комаров, І. Франко та багатьох інших.

Не менш важливим є дослідження М. Сумцова «Діячі українського фольклору» (Х., 1910). Ця праця становить собою історіографічний огляд розвитку української етнографії, починаючи з кінця XVIII ст. і закінчуючи власним доробком ученого. Дослідник В. Горленко підкреслює, що вона є унікальна в першу чергу тому, що тут повністю охоплено дослідження персоналій, особливо тих, яких раніше не досліджували (В. Шухевич, Ф. Колесса, Хв. Вовк та ін.) [5, 14].

Недоліком і «Современной малорусской этнографии», і «Діячів українського фольклору» є те, що автор не висвітлює такі важливі питання теоретичної етнографії, як її предмет, методи й завдання. Його праці носять здебільшого критико-бібліографічний характер.

Великим проривом у дослідженні української етнографії, визначенні її місця в системі гуманітарних наук, предмета й завдань стала поява досліджень Ф. Вовка. До появи праць ученого українська етнографія була лише описом особливостей народу. Саме Ф. Вовк уперше розділив етнографію і фольклористику на дві окремі науки. Видатний учений З. Кузеля вдало зазначав, що Ф. Вовк першим з українців почав систематизувати матеріали, які стосуються звичаїв, обрядів та побуту українського народу. Пройшовши добру фахову школу за кордоном, Ф. Вовк почав використовувати критичну й порівняльну методику дослідження звичаїв та обрядів українського народу, його матеріальної культури [14, 9, 10]. Визначне місце в етнографічній науці початку XX ст. займає його книга «Украинский народ в его прошлом и настоящем» (1916), куди ввійшли дві праці — «Антропологічні особливості українського народу» й «Етнографічні особливості українського народу». У цих дослідженнях учений уперше на основі всебічного вивчення українців від Карпат до Кубані подав характеристику фізичних і етнографічних особливостей українського народу [27, 118]. Ф. Вовк визначив також основні завдання етнографічної науки: збір докладних відомостей про кожен народ, вивчення його фізіологічних, анатомічних і навіть психічних відмінностей, дослідження етнічного складу, духовної та матеріальної культури. Науковець акцентував увагу на тому, що тогочасний загальний стан етнографічної науки вимагав ще докладного систематичного збору та класифікації матеріалу, його докладного наукового аналізу.

Важливе значення для покращення кількісного та якісного збору етнографічного матеріалу має розробка і впровадження в практику анкет-запитальників. Більшість учених-етнографів займалась як розробкою етнографічних запитальників, так і власне збирацькою діяльністю. Говорячи про розробку програм для збору етнографічних матеріалів, знову ж таки варто згадати Ф. Вовка. Він є автором багатьох етнографічних програм, запитальників. Зокрема, варто згадати програму щодо збирання весільних обрядів, яка була опублікована вченим у журналі «Живая старина» 1911 р.

Заслугою іншого дослідника-етнографа — П. Іванова є також розробка анкет для етнографічної роботи, методик опитувань [16, 63]. Київська дослідниця О. Боряк зазначає, що «...основною метою етнографа було групування та публікація оригінального фольклорно-

етнографічного матеріалу, який би збирався колективними зусиллями кореспондентів в межах одного повіту» [25, 612]. Уся його дослідницька діяльність базувалася на матеріалах власної збирацької роботи. До творчого доробку етнографа належить і добірка етнографічних записів «Знахарство, шептанье и заговоры в Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии», і «Кое-что о вовкулаках и по поводу их», «Вовкулаки», «Народные рассказы о ведьмах и упырях», «Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках» [25, 613].

Збирацькою діяльністю займався також етнограф В. Кравченко. Широко пропагуючи українське народознавство та краєзнавчу роботу, він систематично організовував та проводив серед населення масове збирання матеріалів про життя й побут українського народу, постійно розширював територію етнографічних досліджень. Окрему серію програм В. Кравченка становлять вузькотематичні запитальники, що стосувалися занять населення, народних знань. Це програми «Народна хліборобська техніка», запитальник для вивчення релігійного побуту, народного звичаєвого права, анкети «Рушник», «Ткацтво», «Копання криниці» [13, 14]. Цінністю розроблених ученим програм є їхній комплексний і всеохопний характер у дослідженні української етнографії та культури. Окрім того, етнографу вдалося записати значну кількість зразків народної поетичної творчості різних жанрів, зібрати багато етнографічного матеріалу (опублікований в «Етнографічних матеріалах» Б. Грінченка, Чернігів, 1895–1899) [16, 80]. Радянський дослідник В. Скрипка підкреслює, що тематика етнографічних досліджень В. Кравченка різноманітна: прикмети, повір'я, знахарство, вірування в надприродні істоти, легенди, перекази про місцевості, про скарби [21, 55].

Займався активною збирацькою роботою також етнограф В. Ястребов. Працюючи вчителем у Єлисаветградській земській реальній школі, він не тільки збирав фольклорно-етнографічні матеріали, а й заохочував до цього своїх учнів. Заслугою вченого є складання ним таблиць вишивок та народних орнаментів, збирання колекції етнографічних матеріалів [22, 64].

Інший відомий український етнограф — Я. Новицький займався експедиційними обстеженнями Південно-Східної України. Йому вдалося зібрати значну кількість унікальних матеріалів у Катеринославському, Олександрівському й Маріупольському повітах, а також з історії Запоріжжя. Результатом цієї роботи стала публікація таких праць, як «С берегов Днепра (Очерки Запорожья). Путевые записки и исследования» (Сборник статей Екатеринославского научного общества, 1905), «Народная память об урочищах и исторических лицах Запорожья» (Александровськ, 1909), «Малорусская и запорожская старина. Предания и рассказы» (Александровськ, 1907) [22, 66]. Я. Новицьким було зібрано та опубліковано значну кількість пісенного матеріалу, йому належать численні знахідки пам'яток про житло й побут запорізьких козаків. Учений не написав жодної теоретичної праці з етнографії, проте дослідник його творчої спадщини В. Білий вдало підмітив, що, незважаючи на це, Я. Новицький показав себе як людина, яка блискуче знала тексти, точно записувала етнографічну інформацію [1, 336]. Я. Новицькому вдалося зробити комплексний та повний фольклорно-етнографічний опис Південно-Східної України, недарма В. Дорошенко в некролозі назвав його «Нестором української етнографії» [8, 183].

Наприкінці XIX — на початку XX ст. з'являються етнографічні роботи, де особливий акцент зроблено на дослідженні матеріальної культури. У цьому контексті варта уваги праця В. Милорадовича «Життя-буття лубенського селянина». Робота складається з трьох частин, де перша частина присвячена опису житла, одягу та їжі, друга — сільськогосподарським угіддям, третя — опису домашніх тварин [20, 10]. В. Горленко вважає, що це дослідження є найфундаментальнішою працею етнографа, яка, починаючи з 1902 р., публікувалася в «Киевской старине», а 1902 р. вийшла окремим виданням [4, 84]. У ній етнограф подає ґрунтовний опис матеріальної культури українського

населення Лубенщини. Великою її значимістю є те, що автору вдалося показати етнографічну цінність досліджуваного матеріалу, наситити опис народними приказками, піснями.

Вагомий внесок у вивчення побуту й культури Полтавщини зробив В. Василенко. Творчий доробок етнографа становлять такі роботи, як «"Памятковый прочухань" или примечание писаного закона в сфере обычного права» (1885), «Кустарні промисли сільських станів Полтавської губернії» (1885–1887), «Земледелие по украинским народным воззрениям» (1893), «Метеорология и земледелие по украинским народным воззрениям с программою для собирания материалов» (1902), «По поводу малороссийского орнамента» (1902), «Вжитки селянські на Полтавщині» (1906) [16, 24]. Таким чином, сферою наукових інтересів В. Василенка були питання, що стосуються повсякденного життя (традицій, пов'язаних із землеробством, метеорологічних знань, норм звичаєвого права). Дослідник В. Ханко зазначає, що В. Василенко був представником еволюційного напряму, який у другій половині XIX ст. панував у європейській та українській етнографічній науці. У його книжках, публікаціях і статтях, які присвячені характеристиці традиційних занять українців, викладено програми і подано поради щодо покращення розвитку виробництва, прогресу, технічного вдосконалення і взагалі добробуту народу [28, 21].

Досліджував побут і народну культуру українців, росіян, білорусів та інших народів також етнограф-художник Ю. Павлович. Окрім цього, учений-митець брав участь в етнографічних експедиціях до Полтавської, Київської, Харківської губерній [16, 124]. Сучасна дослідниця В. Борисенко вказує на багатющу етнографічну спадщину Ю. Павловича, що містить більше десяти тисяч етнографічних малюнків, зображень архітектурних пам'ятників Києва, Москви, народного житла, господарських будівель, карт типів українського житла й одягу, знарядь праці, транспорту й багато іншого [2, 65]. Безперечно, Ю. Павлович зробив величезний внесок у розвиток етнографічних досліджень, його твори стали каталізатором дослідницької роботи для багатьох учених.

Багата етнографічна наука цього періоду і на праці, присвячені вивченню духовної культури. Узагалі переважна частина дослідників робила основний акцент на духовній культурі, а не матеріальній.

У 1894 р. вийшли «Материалы по этнографии Малороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии», упорядковані В. Ястребовим, де подано описи обрядів, зафіксовано легенди українців північної частини Херсонської губернії. У першій частині праці близько 200 сторінок займають етнографічні матеріали, що стосуються народних уявлень українців про навколишній світ: небо, світила, атмосферні явища, тварин, птахів, рослини. У роботі також подано матеріали з народного календаря, у другій частині вміщено легенди й побутові оповідання [29, 64]. Оцінюючи роботи В. Ястребова, М. Сумцов зазначає, що зібраний ним і узагальнений матеріал доводить традиційність народної культури: «...народ живе традиційними запасами народної творчості, майже нічого не добавляючи до них» [23, 27].

Найбільше, напевне, досліджень про весілля та весільну обрядовість. У цьому руслі досліджень одне з чільних місць належить М. Сумцову. Свого часу визначний науковець В. Камінський відмітив, що за об'єкт своїх досліджень М. Сумцов обирав побутові явища, тобто «...етнографічні питання в їх найширшому обсягові» [11, 19]. Учений зазначав, що особливу увагу М. Сумцов присвячував тому, що зібрано в Україні, тому побутові, що вирізняв її людність [11, 19]. Свого часу радянський дослідник В. Фрадкін підкреслював, що тільки в царині народної словесності спадщина М. Сумцова охоплює майже всі галузі цього великого дерева духовності людства: від апокрифів і релігійних оповідань, колядок, щедрівок, веснянок, купальських, русальних, жниварських пісень до родинно-обрядових та побутових: хрестинних, весільних, колискових, похоронних, жартівли-

вих, сатиричних, п'яницьких, розбійницьких, рекрутських, коломийок, козацьких, чумацьких, наймитських і заробітчанських пісень, до билинного епосу, дум, історичних пісень і балад; від прислів'їв, приказок, замовлянь, проклять, побажань, повір'їв, зразків народнопоетичної ботаніки та зоології до анекдотів, оповідань, легенд і казок — усе знайшло висвітлення в працях М. Сумцова [26, 7]. Вагомий внесок учений зробив і в дослідження весілля та весільного фольклору: магістерська дисертація «Про весільні обряди, переважно руські» (1881), опублікована в журналі «Киевская старина», розвідки «Релігійно-міфічне значення українського весілля» (1885), «До питання про вплив грецького і римського весільного ритуалу на українське весілля» (1886), «Українська весільна термінологія» (1889), «Значення весілля» (1889), «Опис весільних українських простонародних обрядів» (1889; передмова до перевиданої в Харкові книги Г. Калиновського «Опис весільних українських простонародних обрядів...»), «Чоловік на весіллі своєї дружини» (1893), «Весілля» (1900) та ін. [7, 8]. Досліджуючи українське весілля, весільні обряди й пісні, М. Сумцов прагнув передусім показати їхній національний характер, національну особливість свого народу, показати, що в основі української ментальності лежить доброта і порядність, які потрібно цінувати й зберігати.

Варто згадати працю Ф. Вовка «Шлюбний ритуал та обряди на Україні», яку видано в Болгарії, а потім і в Парижі (1892). Це дослідження принесло авторові світове визнання, оскільки було побудоване на матеріалі світової порівняльної етнографії із залученням значної кількості джерел. У шлюбному ритуалі автор висвітлив основні етапи українського весільного церемоніалу, водночас дослідив весільну обрядовість не лише східних слов'ян, але й народів Франції, Німеччини, Ірландії, Іспанії, Італії, Туреччини, Індії, Японії, Америки [3, 220]. Ф. Вовк прагнув передусім залучити відомості про українську і слов'янську весільну обрядовість в європейський науковий обіг для того, щоб вони прислужилися для подальших досліджень у контексті європейської етнографічної науки. Учений виокремив три найголовніші акти весільного церемоніалу: сватання, заручини та весілля. Важливе значення він надає пережиткам стародавніх форм шлюбу та еволюції шлюбних ритуалів українського весілля.

Досліджував питання, пов'язані з весільною обрядовістю, також В. Милорадович. Зокрема, 1890 р., у «Киевской Старине», з'явилася його етнографічна праця «Весільні пісні в Лубенському повіті Полтавської губернії», яка вміщує 259 весільних пісень і має описовий характер [4, 83]. Проте, незважаючи на відсутність критики в роботі, М. Сумцов високо оцінив зібраний В. Милорадовичем етнографічний матеріал і зазначав, що ці пісні поділено за порядком весільного ритуалу; мова, якою вони написані, чиста і правильна; є багато великих пісень, та й загалом, за величиною і художністю зібраний матеріал заслуговує уваги [23, 11].

В. Кравченко є автором етнографічної праці «Народне весілля в с. Курозванах Острозького повіту Волинської губ.». У його збірці «Пісні, хрестини та весілля» (етнографічні матеріали) подано записи, зібрані етнографом упродовж 1889–1904 рр. Ці етнографічні матеріали ввійшли до п'ятого тому «Трудов общества исследователей Волыни» (Житомир, 1911) [13, 11].

Займалися питаннями, що стосуються традиційного весілля, також етнограф А. Малинка, «Малоруське весілля» (1897), і В. Ястребов, «Свадебные обрядные хлебы в Малороссии» (1897).

На рубежі XIX – XX ст. в українській етнографії з'являються дослідження, де висвітлено питання, пов'язані з народною медициною. Привертає увагу і праця В. Милорадовича «Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии», у якій він, як і М. Сумцов, застосував історико-порівняльний метод [25, 610]. Варто зазначити, що в полі зору наукових інтересів В. Милорадовича були матеріали, пов'язані з народною медициною та відображенням її в казках, піснях, переказах, народній обрядовості. За збірку з 246 казок та оповідань із Лубенського повіту 1899 р. він

був відзначений Російським Географічним Товариством срібною медаллю [16, 110].

Ще з молодих років захоплювався збиранням матеріалів про народну медицину український етнограф Г. Коваленко. Його перша етнографічна розвідка з'явилася 1891 р. в «Этнографическом обозрении» під заголовком «О народной медицине в Переяславском уезде» [19, 62]. Як дослідника та літературознавця Г. Коваленка цікавила доля багатьох маловідомих діячів, тому він радо прийняв пропозицію «Киевской Старины» зібрати матеріал про українського народного лікаря С. Носа, присвятивши йому свій твір «Очерк жизни и деятельности С. Д. Носа (1829–1900)» (1901 р.) [19, 62].

Цінним та унікальним є дослідження В. Ястребова «Малорусскія прозвища Херсонской губерніи», яке вийшло 1893 р. Цінність праці полягає в тому, що автору вдалося зібрати близько 400 прізвищ та пояснення до них [23, 18]. Автор обґрунтував походження кожного прізвища, класифікував їх за певними ознаками, встановив причини виникнення кожного з них [29, 64]. Узагалі В. Ястребов захоплювався історією та культурою як корінного населення Півдня України, так і інших національностей, що населяли цей регіон. М. Сумцов підкреслював, що «...наукова діяльність В. Ястребова є живий приклад спростування думки про неможливість працювати в провінції» [23, 17].

Таким чином, кінець XIX – початок XX ст. в історії етнографічних досліджень Наддніпрянської України – період інтенсивних та динамічних тенденцій цієї науки. Нове покоління етнографів зосереджує основну увагу на дослідженні різних ділянок як матеріальної, так і духовної культури, а також різних форм організації народного життя. Аналіз праць провідних тогочасних етнографів дає змогу констатувати, що наприкінці XIX ст. провідні вчені починають звертати увагу на проблему теорії етнографічної науки, зокрема її предмет і завдання. Найважливіше досягнення етнографів – це перехід від описового до історико-порівняльного методу в українській етнографії, що стало значним кроком уперед у розвитку етнографічних досліджень в Україні.

1. *Білий В.* Я. П. Новицький (1847–1925) // Записки історико-філологічного відділу УАН. – 1926. – Кн. 7, 8.
2. *Борисенко В.* Етнографічна спадщина художника Ю. Ю. Павловича // НТЕ. – 1988. – № 5. – С. 65–70.
3. *Вовк Хв.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.
4. *Горленко В.* В. П. Милорадович (до 120-річчя з дня народження) // НТЕ. – 1966. – № 2. – С. 83–85.
5. *Горленко В.* Історія української етнографії (XII–XIX ст.). – К., 2005.
6. *Горленко В.* Нариси з історії української етнографії та російсько-українських етнографічних зв'язків. – К., 1964.
7. *Дмитренко М.* Видатний український народознавець М. Сумцов // НТЕ. – 2004. – № 3. – С. 3–15.
8. *Дорошенко В.* Новицький Яків Павлович // Україна. – 1925. – Кн. 6.
9. *Дорошенко Д.* Огляд української історіографії. – К., 1996.
10. *Калакура Я.* Історичні засади українознавства. – К., 2007.
11. *Камінський В.* Етнографія та її питання в працях академіка М. Ф. Сумцова. – Б/м, б/р.
12. *Коцур А.* Ідея державності в історичній думці та суспільно-політичному житті України кінця XVIII – початку XX ст. – Чернівці, 2000.
13. *Кравченко В.* Етнографічна спадщина Василя Кравченка. – К., 2007. – Т. 1.
14. *Кузеля З.* Пам'яті Хведора Вовка. – Зальцведель, 1918.
15. *Маланчук В.* М. Ф. Сумцов як етнограф (до 125-річчя з дня народження) // НТЕ. – 1979. – № 2. – С. 51–55.
16. Матеріали до біографій етнологів та народознавців України. – К.; Запоріжжя, 2001.
17. *Нагірняк О.* Нариси з історії українознавства у Наддніпрянській Україні (остання чверть XIX ст. – 1917 р.). – К., 2007.
18. *Петров В.* М. Ф. Сумцов як історик української етнографії // Записки історично-філологічного відділу Української Академії наук. – 1925. – Кн. VII, VIII. – С. 7–15.
19. *Ротач П.* Григорій Коваленко (100 років від дня народження) // НТЕ. – 1968. – № 6. – С. 61–64.
20. *Русова С.* Отзывъ о сочиненияхъ В. П. Милорадовича. – СПб., 1907.

21. *Скрипка В.* Народознавчі праці Василя Кравченка // НТЕ. – 1970. – № 6. – С. 54–57.
22. *Скрипник Г.* Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток. – К., 1989.
23. *Сумцов Н.* Современная малорусская этнография. – К., 1897.
24. *Токарев С.* История русской этнографии. – М., 1966.
25. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1992.
26. *Фрадкін В.* Спадщина М. Сумцова // *Сумцов М.* Слобожане. – С. 261.
27. *Франко О.* Федір Вовк – вчений і громадський діяч. – К., 2000.
28. *Ханко В.* Народознавець і дослідник кустарних промислів // НТЕ. – 1992. – № 5–6. – С. 19–25.
29. *Чернецький В.* Невтомний шукач (до 70-річчя від дня смерті В. Ястребова) // НТЕ. – 1970. – № 6. – С. 63, 64.

The researcher elucidates in detail the development of the Ukrainian ethnography (in a historiographical aspect) using the examples of the prominent personalities with their guiding works in this field. He makes a conclusion about the most important achievement of the ethnographers of a period ca. 1900s — the transition from the descriptive approach to the historically comparative method in the Ukrainian ethnography.

ФОЛЬКЛОРНО-ЕТНОГРАФІЧНІ МАТЕРІАЛИ НА СТОРІНКАХ ЖУРНАЛУ «ОСНОВА»

Світлана Чибирак

Середина XIX ст. ознаменувалася завершенням становлення української етнографії як науки. Серед української інтелігенції зріс інтерес до народної культури й побуту. З'явилася низка розвідок, автори яких писали про українців як про окремий народ, а не частину «великоруського племені». Це було поштовхом до створення «українського» часопису, яким став журнал «Основа», що в 1861–1862 роках видавав у Санкт-Петербурзі В. Білозерський. Метою журналу, як підкреслює видавець, було «просвітництво [...], і взагалі сприяння до покращення духовного і матеріального побуту країни» [1]. Предметом «Основи», як зазначено в програмному документі журналу, є «різностороннє та правдиве вивчення Західно-Руського краю та Західно-Руського народу» [2]. Редакція журналу дотримувалася принципів толерантності щодо людей інших національностей та релігійних переконань, а також виступала за припинення соціальної боротьби, намагалася показати місце українського народу в світовій культурі [3].

На сторінках «Основи» вміщено чималий фольклорно-етнографічний матеріал — народні звичаї та обряди, пісні, думи, легенди, казки, вірування, інформація про кобзарів та лірників; художні твори, які містять цікаві відомості з життя українського народу («С Волыни» Г. Барвінок [4], «Хуртовина» С. Носа [5]) та ін.

Саме в «Основі» вперше було опубліковано статтю М. Номиса «Різдвяні святки» [6], де висвітлено весь цикл різдвяних свят українців. Першим етапом, який виокремлює дослідник, є підготовка до святкування. Він наголошує на тому, що з хати прибирали все, що нагадувало про щоденну працю (усі знаряддя для прядіння й навіть саму пряжу). Після цього господиня мазала житло зсередини, все чистила, мила. Особливу увагу в статті приділено приготуванню їжі, виконанню тих чи інших обрядових дійств та віруванням, пов'язаним зі святами.

У ряді публікацій розглядалися проблеми етногенезу українців, їхня етнічна територія та локальні назви. Ці питання на сторінки часопису виніс М. Левченко. У статті «Места жительства и местные названия русинов в настоящее время» [7] він окреслив територію населену українцями та зазначив, що «русини, за походженням, побутом, мовою, є одним плем'ям, але за місцем проживання

носять різні назви» [8], а саме: гетьманці в південній частині Чернігівської губернії, степовики в Полтавській та Катеринославській губерніях, українці в Київській, польшаки в Подільській, поліщуки на Поліссі, патлачі в Буковині та Бессарабії, пінчуки в Пінському повіті Гродненської губернії, русини в Люблінській губернії, русини чи руснаки в Галичині, гуцули в Карпатах, в Угорщині жителів гір називають лишняками, а долин — лимаками, сотаки в Шариській столиці, бойки в південно-східній частині Галичини, шляхтичі — українці-католики.

Досить ґрунтовно висвітлена тема окремішності українського народу в статті «Две русские народности» М. Костомарова [9]. Вчений зазначає, що росіяни й південноруси (українці) відмінні як зовні (костюм, зовнішність тощо), так і в духовному відношенні (звичаї, обряди, мова, спосіб домашнього життя та ін.). Основну увагу, на думку М. Костомарова, потрібно зосередити на духовній стороні життя українців та росіян. До причин існування відмінностей між цими народами вчений відносить: 1) особливості географічного розташування; 2) історичні обставини (взаємодія з іншими народами). У результаті яких у росіян та українців виробилося відмінне світосприйняття. Так, для росіян характерне намагання повного злиття різних частин Росії, домінування суспільства над особистістю, нетерпимість до інших релігій та народів, схильність до матеріалізму, недостатнє висвітлення природи в пісенній традиції, тоді як для українців характерне протилежне. Порівнюючи росіян, поляків та українців, М. Костомаров пише, що між поляками та українцями не існує таких протиріч, як з росіянами, ні у внутрішній, ні у зовнішній сфері життя, проте існує значна відмінність у формі взаємовідносин, тоді як поляки вважають себе панами-аристократами, українці — мужиками-демократами [10].

У статті П. Чубинського «По поводу лесохозяйства и лесокрадства» [11] розглянуто норми звичаєвого (народного) права. Наприклад, вчений подає два типи лісоволодіння: 1) дрібні власники, які з метою охорони своєї ділянки лісу наймали для допомоги самотніх жінок або чоловіків; 2) «батьківщина» — державний ліс. П. Чубинський також розглядає шляхи отримання селянами лісу (деревини) для своїх потреб, серед яких: 1) крадіжка; 2) «окуп» — хабар сторожам; 3) купівля лісу за півціни для державних селян, які виконують ряд «лісових повинностей». Однак автор наголошує, що третій шлях отримання лісу був для селян економічно невигідним, тому вони надавали перевагу першим двом. Дуже детально дослідник розглядає норми народної моралі та права, за якими вирубка лісу не є злочином, оскільки для його вирощування не було застосовано людську працю. Так, коли людина зрубає «бортне дерево, за народним розумінням, вона злодій, бо вкрала людську працю» [12]. На думку П. Чубинського, подолати цю проблему можна лише пояснивши населенню шкідливість крадіжки лісу, а не через судове покарання. Дослідник пропонує надати селянам можливість купувати невеликі насадження лісу для зрубу, що зумовить зменшення крадіжок.

Зацікавлення П. Чубинського народними звичаями, нормами права та формами взаємовідносин між селянами розкриває стаття «Погуковщина» [13]. Вчений намагається передати зміст давнього звичаю «гукання» в церкві. Наголошує, що з метою навернення населення до церкви священики дозволяли селянам гукати в храмі, що їм дуже подобалося. За це (за «погукання» в храмі) вони повинні були сплачувати церкві податок у формі одного пня бджіл щорічно. П. Чубинський звертає увагу й на трансформацію цього податку — спершу грошова платня на церкву, а потім — на користь бідних.

Ґрунтовним дослідженням із проблем святково-обрядової культури українців є стаття А. Свидницького «Великдень у подолян» [14], у якій, крім докладного опису звичаїв, обрядів та ігор, що проводять на Велик-

день, охарактеризовано антропологічні типи подолян та полтавчан [15], подано відомості про територію поширення свята «Русала» та Розигрів, місцеві назви населення сусідніх історико-етнографічних регіонів, наприклад, «гетьманці подолян дражнять недоляшками», бужани на католиків кажуть «мадзури» [16] та ін. Вчений вважає, що необхідні «приватні описи різних місцевостей нашого краю, […] повинні бути описані якщо не всі, то головні особливості» [17]. Автор критикує дослідження К. Шейковського «Быт подолян» [18], як таке, що не відображає побут подолян та не охоплює весь цикл великодніх свят. А також висловлює намір доповнити його тими фактами, що йому відомі, як представнику подолян. Отже, праця «Великдень у подолян» побудована на критичному ставленні та порівнянні з роботою К. Шейковського «Быт подолян».

Варто зауважити, що А. Свидницький висловлює своє ставлення до народної культури загалом і календарних обрядів зокрема та наголошує на необхідності їх комплексного вивчення: «Народні свята — залишки релігії наших предків і не можуть бути без якогось зв'язку між собою […] Такого недоліку не може бути в творіннях цілого народу, а не однієї особистості. І насправді народні святкування так тісно пов'язані одне з іншим та ідуть цілий рік з такою суворою послідовністю […] Я не маю ніяких джерел, і буду писати по пам'яті — що бачив і знаю. Я не претендую на повноту, але не сумніваюсь у правдивості сказаного про народ» [19].

Висвітлюючи великодні звичаї подолян, автор звертає увагу на обряди, приурочені до Вербної неділі, «Жилного» четверга — Страсті, подає легенди про події Страсної неділі. Дослідник торкається проблеми заборони народних звичаїв церквою, що зумовило зникнення на Поділлі вечорниць та призвело до того, що молодь почала відвідувати шинок, а отже, вживати алкоголь [20]. Цікавим з етнографічної точки зору є описаний звичай в'язати (на Масляному тижні) та віддавати колодку (на Великодньому тижні) [21], що несе у своїй основі нове єднання дівчат і хлопців у молодіжну громаду. А. Свидницький також розкриває місце води (на Страсний четвер) [22] і вогню у великодніх звичаях подолян [23]. Важливим моментом статті є детальний опис великодніх забав — ігор і танців [24]. Дуже детально дослідник розглядає гаївки [25], намагається витлумачити значення певних символів у пісенному фольклорі. Крім того, вчений описує народний одяг і зачіски, оскільки вважає, що найповніше їх можна дослідити саме на Пасху, коли жінки та чоловіки вбираються в найкращий святковий одяг [26] та відвідують цвинтар. Особливу увагу звертає на головні убори, використання та способи вплітання квітів дівчатами.

Для визначення місця Великодня в народному календарі, А. Свидницький торкається інших свят та приурочених до них дій, наприклад, ворожіння на Андрія та Катерини [27]. Дослідник звертається до зимового циклу свят — Різдва та Нового року, подає аналіз колядок та щедрівок, різдвяно-новорічних звичаєво-обрядових дій [28]. На думку вченого, Великдень є другим у «господарському циклі свят», після Різдвяних. Оскільки, останні по своїй суті спрямовані на майбутній урожай [29], отже, репрезентують новий господарський рік.

Важливим напрямом діяльності журналу «Основа» була публікація розвідок із різних куточків України. Зокрема, стаття П. Чубинського «Из Борисполя» [30], в якій вчений висвітлює окремі аспекти побуту та звичаїв мешканців міста Борисполя. Автор подає відомості про плату на жнивах, пастухам за випас худоби, про ярмаркові дні та ін. Основна проблема, на яку звертає увагу П. Чубинський, — трансформація традиційної культури в містечку. Вчений робить наголос на проблемі народної моралі. Так, він наголошує, що заборона збиратися на вечорниці по хатах призвела до того, що молодь сходиться для проведення вільного

часу в шинки, що в свою чергу веде до поширення вживання алкогольних напоїв. Говорячи про свято Купала, вчений робить висновок, що він «був не радий, що пішов», оскільки побачив втрату традиційної основи свята — воно вже не є масовим, виконання народних пісень перемежовується з російським фольклором тощо.

Важливим джерелом для вивчення Чернігівщини є повідомлення С. Носа «Про Конотіп» [31], у якому розглянуто розвиток місцевих осередків освіти, подано цікаві пісенні тексти. Вчений намагається проаналізувати та подати відповідність пісенних героїв (наприклад, Горкуша) певним історичним особам, при цьому використавши витяги із судових справ [32]. Крім того, при пояснені фольклору, автор розглядає один зі способів любовного привороту [33], зокрема збір сліду коханого.

Також заслуговують на увагу етнографічні «Заметки о нашей сельской жизне» І. Кониського [34] з Ніжинського повіту Чернігівської губернії. Дослідник розглядає повсякденне життя селян, яке значення має прихід весни для селянина-хлібороба — «ми рахуємо свій новий рік не з січня, а з березня» [35]. Автор «Заметок...» показує соціальну та майнову диференціацію на селі, яку влада має враховувати при зборі подушного податку, та несправедливе ставлення сільської влади до простих людей.

На жаль, часопис «Основа» проіснував недовго. 9 вересня 1862 року С. Ніс у листі до І. Кониського писав, що «Основа — кашляє, Бог вість, чи здоробувати їй» [36]. А вже 20 грудня 1862 року діяльність журналу була припинена.

Ставлення до цього видання на той час було неоднозначним. Коли журнал тільки з'явився, П. Єфименко писав, що поява «цієї ранкової зорі нашої словесності та народності» має розкрити проблеми нації та зблизити еліту з нею, підтримати любов до власного народу та викликати почуття самопізнання [37]. Значно пізніше О. Пипін скаже, що «сам по собі цей журнал, що надав немало цікавого матеріалу, не мав особливого значення для подальшого розвитку етнографічної справи, головні представники журналу не продовжили почотого і розбрелися в різні сторони» [38]. Дописувач журналу З. Недоборовський у своїх споминах писав, що редакція змогла «цей, на жаль, рано загиблий журнал, поставити на рівень з найкращими журналами, що звертали на себе увагу та заслуговували найбільшу повагу серед просвіченої частини російської інтелігенції» [39].

До сьогодні залишається невирішеним питання існування архіву «Основи». До цієї проблеми ще в 1891 році звертався М. Білозерський, який намагався з'ясувати долю архіву. За його даними, у 1864 році «сім ящиків шифоньєрки» [40], в яких зберігалися листи, старовинні папери, малюнки, статті та інше, були передані на зберігання Полуектову. Останній 7 серпня 1866 року звернувся до М. Костомарова з проханням забрати шифоньєрку. Як пише М. Білозерський: «Вночі Костомаров зібрав все і, не розглядаючи, спалив в пічці» [41]. Саме тоді, на думку вченого, було знищено архів журналу. М. Бернштейн у 1959 році писав, що йому так і не вдалося знайти архів журналу «Основа» [42]. Отже, повідомлення М. Білозерського має під собою реальний ґрунт і архіву не існує.

Загалом журнал «Основа» мав важливе значення для подальшого розвитку етнографічної науки, оскільки чи не вперше на його сторінках почали з'являтися етнографічні та літературні праці, основною думкою яких було вивчення повсякденного народного життя українців, матеріальної та духовної культури народу. Крім того, варто наголосити, що чи не вперше проблеми вивчення традиційної культури українців розглядали на сторінках столичного журналу, а не в місцевій пресі. Це зумовило збільшення інтересу української інтелігенції до власної культури.

[1] *Бернштейн М.* Журнал «Основа» і український літературний процес кінця 50–60-х років XIX ст. – К., 1959. – С. 18.
[2] *Белозерский В.* Программа // Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник. – 1861. – Сент. – С. 2.
[3] Там само.
[4] *Барвинок А.* С Волыни // Основа. – 1861. – Янв. – С. 282–292.
[5] *Ніс С.* Хуртовина // Основа. – 1861. – Май. – С. 66–74.
[6] *Номис М.* Різдвяні святки // Основа. – 1861. – Янв. – С. 267–281; Май. – С. 49–72; Июнь. – С. 21–38.
[7] *Левченко М.* Места жительства и местные названия русинов в настоящее время // Основа. – 1861. – Янв. – С. 263–266.
[8] Там само. – С. 264.
[9] *Костомаров Н.* Две русские народности // Основа. – 1861. – Март. – С. 33–80.
[10] Там само. – С. 77, 78.
[11] *Чубинский П.* По поводу лесохозяйства и лесокрадства // Основа. – 1862. – Июнь. – С. 68–70.
[12] Там само. – С. 69.
[13] *Чубинский П.* Погуковщина // Основа. – 1861. – Авг. – С. 102.
[14] *Свидницький А.* Великдень у подолян // Основа. – 1861. – Окт. – С. 43–64; Нояб.–дек. – С. 26–71.
[15] *Свидницький А.* Великдень у подолян // Основа. – 1861. – Окт. – С. 43.
[16] Там само. – С. 44.
[17] Там само. – С. 45.
[18] *Шейковский К.* Быт подолян. – К., 1859. – Вып. 1; 1860. – Вып. 2.
[19] *Свидницький А.* Великдень у подолян // Основа. – 1861. – Окт. – С. 46.
[20] Там само. – С. 54, 55.
[21] Там само. – С. 62, 63.
[22] Там само. – С. 47, 48.
[23] Там само. – С. 56–58.
[24] Там само. – С. 30–39.
[25] Там само. – С. 39–54.
[26] *Свидницький А.* Великдень у подолян // Основа. – 1861. – Нояб.–дек. – С. 26–30.
[27] Там само. – С. 54, 55.
[28] Там само. – С. 55–69.
[29] Там само. – С. 69.
[30] *Чубинский П.* Из Борисполя // Основа. – 1861. – Окт. – С. 128–136.
[31] *Ніс С.* Про Конотіп // Основа. – 1861. – Нояб.–дек. – С. 7–15.
[32] Там само. – С. 11–15.
[33] Там само. – С. 10.
[34] *Кониский И.* Заметки о нашей сельской жизни // Основа. – 1862. – Сент.–окт. – С. 1–11.
[35] Там само. – С. 2.
[36] *Возняк М.* З життя чернігівської громади в 1861–1863 рр. (Листи Леоніда Глібова й Степана Носа до Ол. Кониського) // Україна. – 1927. – № 6. – С. 121.
[37] *Ефименко П.* Украинская литературная летопись // Полтавские губернские ведомости. – 1861. – № 8. – С. 49.
[38] *Пыпин А.* Малорусская этнография за последние двадцать пять лет // Вестник Европы. – 1886. – Т. 1. – С. 300.
[39] *Недоборовский З.* Мои воспоминания // КС. – 1893. – № 2. – С. 195.
[40] Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України – Ф. 3-12, од. зб. 1056, 1 арк.
[41] Там само.

In the article folk and ethnographical materials of the «Osnova» magazine are analyzed. The role of this edition in development of the ethnography is defined.

КАШУБИ: ДОРОГА З НЕБУТТЯ

Ольга Сегеда

Важливим напрямом сучасних етнологічних студій є вивчення етнографічних груп слов'янських народів, що зберігають самобутність своєї матеріальної та духовної культури й усвідомлюють необхідність збереження традицій попередніх поколінь. Однією з таких груп є кашуби (від кашуб. Kaszëbi; пол. Kaszubi; нім. Kaschuben), які ще не були об'єктом досліджень вітчизняних фахівців-народознавців. Пропонована стаття, метою якої є загальна характеристика кашубів як своєрідного «острівка» етнічного масиву західних слов'ян, покликана заповнити цю прогалину.

Першим ґрунтовним дослідженням, присвяченим історії кашубів, була монографія Фредерика Лоренцо (1926) [1], де розгляну-

то історію кашубів Східного Помор'я IV—XX ст. Натомість Олександр Майковський у своїй титанічній праці «Historia Kaszubów» (1938) описує історію кашубів — від найдавніших часів до сьогодення, особливу увагу наділяючи ранньому середньовіччю [2]. Своєрідний сплеск активності у дослідженні даної етнічної групи припадає на другу половину XX ст., коли вийшла друком низка статей і двотомна монографія «Historia Pomorza» за редакції відомого польського історика Г. Лябуди, що присвятив свою наукову діяльність вивченню кашубів і Кашуб. Нещодавно він опублікував одне з найґрунтовніших досліджень з даної проблематики, присвячене ранньому періоду етнічної та політичної історії кашубів [3].

Походження етноніма «кашуби» достеменно невідоме. За версією анонімного автора «Великопольської Хроніки» (кінець XIII ст.), він пов'язаний зі звичкою носити довгі й широкі шати, які збирали у складки (від давньослов'янського kasaj huba — шматок, кусень складки). Що ж до назви місцевості «Кашуби», то середньовічні автори пов'язували її з поняттями «не дуже глибока вода, поросла травою» чи «надводні місця з млинами». Проте на загал етимологія цих архаїчних назв ще й досі чекає свого пояснення [4].

Серед сучасних учених переважає думка про те, що історія кашубів і Кашуб є частиною історії поморян і Помор'я Південної Балтії. Вважається, що кашуби є прямими нащадками давньослов'янського плем'я поморян, яке заселило межиріччя Одри та Вісли від узбережжя Балтики до р. Варти у Великопольщі в добу великого переселення народів. З плином часу назва «поморяни» у зв'язку з інтенсивними міграційними процесами в Помор'ї за участі західнослов'янських, германських і балтських племен втратила значення етноніма, набувши значно ширшого звучання — «жителі Помор'я». Починаючи з XIII ст., кашуби як нащадки поморян стали об'єктом польсько-німецького протистояння в Помор'ї, яке не припинялося практично до кінця Другої світової війни. Кашубські землі неодноразово переходили з рук в руки, що стояло на заваді консолідації кашубського етносу і спричинило асиміляцію більшості кашубів німцями й поляками.

Найдавніші спогади про Кашуби походять з XIII ст. Тоді, у 1238 році, у письмових джерелах (документі Папи Гжегожа IX) цей термін вживається для латинського позначення титулу Богуслава, Кашубського князя (*dux Cassubie*). Обидві назви: географічна й етнічна (кашуби як жителі Кашуб) з'являються вперше в документі князя Гданського Помор'я Святополка 1248 року, де він скаржиться папському легату Якубу на свого брата Самбора, що той пішовши зі своїх любушевських земель до «Кашуб», пустошив звідти «за допомогою кашубів» його землі [5].

Упродовж XX ст. в житті кашубської етнічної групи відбувалися величезні зміни в політичній, суспільно-економічній та культурній сферах. На його початку кашуби жили у Прусько-німецькій державі, що була ворожо наставлена до них, як, утім, і до всіх поляків. Потім у міжвоєнний період їх розділили на три частини — більшість кашубів жила в Другій Речі Посполитій, друга частина — на території вільного міста Гданськ, третя опинилася на німецьких землях. Чи не найбільших утисків кашуби зазнали під час Другої світової війни, коли німці проводили «деполонізацію» Помор'я. Кашубська еліта в ті складні часи була майже повністю винищена, для чого було створено перший концентраційний табір у Польщі Stutthof. Від травня 1942 року кашубів примушували вносити свої дані до Списків Німецької Національності (Niemiecka Lista Narodowościowa (DVL) — і, як наслідок, вони мусили потім служити в німецьких військах [6]. Саме тому вже після Другої світової війни багато кашубів було насильно вигнано з Польщі самими поляками.

Офіційною мовою кашубів є кашубська, яка складається з двох основних діалектів, що їх деякі польські вчені розглядають як діалекти польської мови. За даними останнього

перепису (2002) у побуті нею послуговуєтья приблизно 50 тис. осіб, хоча тією чи іншою мірою знає 150 тис [7]. Кашубська мова обмежена переважно усним спілкуванням.

Одну з перших граматик кашубської мови «Zarěs do gramatiki kaszě̂bskoslovinskie mové», що вийшла друком у м. Познані 1879 року, підготував Флоріан Цейнова. Ця праця викликала в середовищі кашубів сплеск національної свідомості і стала поштовхом для роботи над словниками кашубської мови. Перші з них з'явилися наприкінці XIX ст. (A. Biskupski. Słownik Kaszubski porywnawczy. — Warszawa, 1892; St. Ramułt, Słownik języka pomorskiego czyli kaszubskiego. Kraków, 1893) і, крім словникового запасу, містили етнографічні, діалектологічні й граматичні дані, що сприяло появі досліджень, присвячених кашубській мові [8].

Після проголошення незалежності Польщі серед кашубської інтелігенції простежувалося прагнення стандартизувати кашубську мову. Основною проблемою до другої половини 90-х років була відсутність усталених правил правопису й орфографічних стандартів. Після багатьох років дискусій під час засідання Освітньої комісії кашубсько-поморського об'єднання 13 травня 1996 року вдалося підписати «Протокол погоджень правил правопису кашубської мови» (Protokół uzgodnień dotyczący zasad pisowni języka kaszubskiego) [9]. Але до повної стандартизації літературної мови ще дуже далеко, і, на думку багатьох фахівців, вона є тільки «in statu nascendi», тобто лише на шляху створення.

Сучасні дослідники вважають, що кашубська література взяла старт 1843 року, коли один із найвідоміших письменників-кашубів, Флоріан Цейнова, що творив під псевдонімом Войкасена (Vojkasěn), тобто син Войтеха, опублікував у журналі «Jutrzenka. Przegląd Słowiański» дві етнографічні статті кашубською мовою, написані в художній формі: «Wiléjá Noveho Roku» і «Szczōdráki» [10].

У наступному столітті література стала одним із головних факторів у підтриманні «кашубщизни», як польські дослідники називають літературну кашубську мову. У повоєнний період у цій царині творило майже 100 письменників. Сучасна література представлена всіма своїми жанрами — від поезії до драми. Щорічно видаються збірки поезії, антології, романи навіть у цифровому форматі (тобто записані на CD). Щоб зацікавити майбутніх літераторів, створено конкурси з великим призовим фондом — Літературний конкурс ім. Річарда Стриєвського в Лемборку (існує від 80-х років XX ст.), Конкурс ім. Ізабелли Троянівської тощо.

Силами кашубської інтелігенції було організовано трансляцію радіо- і телепередач. Видаються щотижневики «Грифа» і «Померанія». У деяких містах використовуються двомовні польсько-кашубські дорожні вказівники й вивіски.

У наші дні, коли процес натурального відтворення знань від батьків до дітей слабне, інтелігенція докладає багато зусиль, щоб молоде покоління вивчало мову за межами дому. Хоча процес «окашублення» шкіл часто натикається на великий супротив із боку адміністрації, вчителів і навіть батьків. Ще однією проблемою залишається відсутність програм, підручників, кваліфікованих учителів, хоча в цьому процесі простежуються позитивні зрушення: організоване післядипломне навчання для вчителів при Гданському університеті, видаються абетки кашубської мови. Чи вдасться таким чином зберегти кашубську мову живою, говорити ще рано. Хоча в світі існують позитивні приклади такої освітньої політики, наприклад в Україні, де в багатьох російськомовних родинах діти розмовляють виключно українською, до якої вони звикли за роки навчання в дошкільних закладах та школах.

Сучасні польські дослідники докладають чимало зусиль, щоб з'ясувати кількість осіб, які ідентифікують себе з кашубами. Першим спробував «порахувати» кашубів етнограф Марек Лятошек у другій половині 80-х років XX ст. З його досліджень випливало, що в той час на Гданському Помор'ї жило приблизно 332 тис. кашубів і понад 184 тис. осіб, які назвали себе «напівкашубами» (люди, що не

володіли кашубською мовою, або зі змішаних сімей). 300 тисяч із них розмовляло кашубською мовою. Майже такі самі дані отримав Ян Мордавський під час своїх досліджень у 1997–2004 роках по всіх територіях, що заселяють кашуби [11]. Однак кількість кашубів у працях різних дослідників коливається від 50 до 500 тис. осіб.

За даними останнього перепису населення Польщі, який проводили 2002 року, лише 5 тис. 100 осіб на запитання про національність назвали себе кашубами. Деякі дослідники пояснюють це тим, що в декларації не можна було вибрати подвійної національності (більшість кашубів визнають себе поляками за громадянством, а кашубами за етнічною приналежністю, тобто вважають себе одночасно і поляками, і кашубами, та саме це дає підстави деяким польським дослідникам розглядати кашубів як етнічну групу польського народу. З другого боку, існує думка про те, що кашуби є окремою етнічною групою). Парадоксом, однак, є те, що 52, 6 тис. осіб задекларували своєю рідною мовою кашубську.

Оцінюючи чисельність цієї етнічної групи, треба враховувати також тих кашубів, що живуть по різних закутках світу: їх масова міграція до США, Канади, Німеччини має більш ніж 150-літню історію. Тепер кашубські емігранти переживають своєрідний етнічний ренесанс, шукаючи свої родинні та етнічні контакти з рідним краєм. Тому дуже правдивими є слова Хероніма Яроша Дердовського, який ще 100 років тому написав: «Nigdze ju na swiece nie nalezesz kątka, gdzë be po nos Kaszëbach nie bëła pamiątka» («Ніде у світі не знайдеш закутку, де б після нас, кашубів, не залишилося сліду») [12].

Незважаючи на довгу насильницьку германізацію чи полонізацію, кашуби змогли зберегти свою культуру. Створено організацію, яка піклується збереженням самобутності і традицій кашубів — Кашубсько-померанський союз. Кожного року 19 березня, коли в письмових джерелах уперше згадується назва «Кашуби», на Помор'ї святкують День єднання всіх кашубів. Написано Гімн кашубів.

Засновано безліч музеїв та скансенів, розміщених переважно в кашубських селах, найбільші з них — Кашубський етнографічний парк (Kaszubski Park Etnograficzny) у с. Вдзидзе Кішевське та Музей словінського села (Muzeum Wsi Słowińskiej) у с. Клюки, Кашубський музей (Muzeum Kaszubskie) у Картузах. Відкрито також Музей кашубської кераміки (Muzeum Ceramiki Kaszubskiej) у Хмельні, Музей риболовства (Muzeum Rybołówstwa) і Музей національного гімну в Бендомінє (автор гімну Юзеф Вибіцький походив із відомої кашубської шляхетської родини і народився в самому серці Кашуб — у Сікожині під Вєжицон) тощо.

Кашубський етнографічний парк — перший у Польщі музей просто неба — було засновано подружжям Теодорою та Ізидором Гульговськими 1906 року. Ізидор Гульговський, відомий на той час колекціонер, цікавився етнографією кашубів і був автором низки наукових праць на цю тему. Історія музею розпочалася тоді, коли родина Гульговських викупила в місцевого господаря хату XVIII ст. Саме в ній з-під рук колекціонерів відродилося дуже популярне колись серед кашубів мистецтво плетіння з кореня сосни, гаптування, розпис на склі, меблярство з візерунками в народному стилі тощо. У 1932 році пожежа повністю зруйнувала музей, проте вже овдовіла Ізидора змогла відновити його майже за чотири роки. У 1948 році жінка передала халупу з усім начинням, традиційним для жителів кашубських сіл, у власність держави. Згодом на територію скансену, де, згідно із заповітом, поховано його засновників, поетапно переносили з різних регіонів різноманітні кашубські споруди. Сьогодні 100-літній музей охоплює 22 гектари землі і налічує понад 45 об'єктів, зокрема сільські хати, двори, школа, кузня, вітряки, костел, господарські споруди тощо, що свідчить про багатство і різнорідність сільського будівництва в XVII–XX ст. [13]

Особливо пишається кашубська інтелігенція Музеєм кашубсько-поморського письменництва й музики в м. Вейхерово, відкритого в 1968 році завдяки майже 40-літнім зусиллям ініціативної групи. В архівах музею зберігається творча спадщина відомих кашубських і поморських письменників, музикантів, політичних діячів тощо. Зокрема, там зберігається архів одного з найвизначніших творців кашубської літератури Олександра Майковського, який передала до ще неіснуючого музею його сестра Франчішка. Більшість матеріалів походить із Кашубсько-Поморського музею м. Сопот, закритого в роки Першої світової війни. У музеї є величезна бібліотека, де зберігаються стародруки, збір регіональної преси, картографічні матеріали. Щороку в його стінах видаються наукові збірки, проводяться наукові конференції, а також організовуються вистави.

Після падіння комуністичного режиму в Польщі спостерігається поглиблення інтересу до історії, етнографії та етнічної самосвідомості кашубів. Ця проблематика є об'єктом дослідження Інституту історії Помор'я Польської академії наук у м. Познань і Кашубського інституту в м. Гданськ, створеного в 1996 році. Інститут займається дослідженням кашубського суспільства, його минулим і сучасним, економічними, суспільними та екологічними проблемами. Завдання Інституту — інтеграція розпорошеного по всій території Польщі кашубсько-поморського наукового осередку, встановлення міжнародних контактів задля поглиблення зацікавленості іноземних дослідників у вивченні даної проблематики.

На початку XXI ст. історія дає кашубам шанс повернутись із небуття.

[1] *Lorentz F.* Geschichte der Kaschuben. – Berlin, 1926.
[2] *Majkowski A.* Historia Kaszubów. – Gdynia, 1938.
[3] *Labuda Gerard.* Historia Kaszubów w dziejach Pomorza. – Gdańsk, 2006. – T. 1: czasy średniowieczne.
[4] Там само. – S. 40.
[5] Там само. – S. 39.
[6] *Obracht-Prondzyński C.* Kaszubi dzisiaj: kultura-język-tożsamość. – Gdańsk, 2007. – S. 5.
[7] Там само. – S. 9.
[8] http://www.kaszuby.org/
[9] Там само. – S. 19
[10] http://pl.wikipedia.org/wiki/Literatura_kaszubska - 28k
[11] *Mordawski J.* Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku. – Gdańsk, 2005. – S. 41–44.
[12] *Obracht-Prondzyński C.* Kaszubi dzisiaj: kultura-język-tożsamość. – Gdańsk, 2007. – S. 11.
[13] muzeum@muzeum-wdzydze.gda.pl

The author considers the problems relating to investigation of the lifestyle of Kashubs — an ethnographic group of the Slavic nations, which preserves its material and spiritual culture's originality and realises the necessity of conservation of the traditions.

НАМ БИ ТАКІ УМОВИ! ДОВІДНИК ПРО РУСНАКІВ СЕРБІЇ *

Микола Мушинка

Руснаци у Сербії. Інформатор / Одвичателна редакторка Єлена Перкович. — Руски Керестур, 2009. — 144 стор.

Довідник «Руснаки у Сербії» — прекрасно оформлена малоформатна книжка зі 182 ілюстраціями, переважно кольоровими (129 фотографій і 53 репродукції видань та інших документів), надрукована на крейдяному папері. Вона містить вичерпні відомості про всі установи та організації руснаків (русинів) Сербії — паралельно руською та англійською мовами. Довідник не охоплює установи та організації українців, які в Сербії становлять окрему національну меншину і також підтримуються державою. Зміст інформаційного довідника розподілено на шість розділів: «Історія», «Національні символи», «Шкільництво», «Культура», «Медії», «Релігія».

На початку книжки вміщено адміністративну карту Сербії із зазначенням усіх пунктів сучасного поселення руснаків. Таких пунктів у Сербії десять. Найбільші з них: Руський Керестур, Коцур та Новий Сад.

З історичної довідки дізнаємося, що першим офіційним документом про руснаків Сербії є контракт про переселення 200 руських греко-католицьких сімей із території нинішньої східної Словаччини (Горниці) на «пустелю» Великий Керестур у регіоні Бачка (Войводина) від 17 січня 1751 року. В тому самому році в Керестурі було засновано й греко-католицьку парохію, а через два роки (1753) — побудовано школу.

До перших переселенців поступово приєднувалися русини греко-католики. Оскільки село було заселене виключно русинами, його було переіменовано на Руський Керестур. У 1763 році було засноване друге руське село в Бачці — Коцур зі своєю парохією, а в наступні роки — інші села (валали). Майже в кожному селі новоприбулі поселенці будували церкву та школу. Священиків та учителів направляли з Мукачівської єпархії, до складу якої входила й Пряшівщина.

Згідно з останнім переписом населення, 2004 року в Сербії жило 15 905 русинів, з них 6000 — у Руському Керестурі, а 3000 — у Коцурі.

Ця невеличка група, яка від 1923 року має кодифіковану бачвано-руську літературну мову (близьку до східнословацького шарисько-земплинського діалекту), виявляє неймовірно високу вітальність і національну активність у культурно-освітній сфері. Слід зазначити, що руснаки Сербії своєю материнською країною («матічна держава») вважають Україну, тому в них немає антиукраїнського синдрому (на відміну від лідерів політичного русинізму в Словаччині та Закарпатській Україні).

Найвищим координаційним органом руснаків Сербії є Національна рада руської національної меншини (голова Славко Орос), що складається із сімнадцяти членів, має секретаріат із шести членів, п'ять фахових відділів (у кожному працює від трьох до тринадцяти людей) і десять «підручних канцелярій» у кожному пункті, де живуть руснаки. У довіднику наведено імена всіх членів ради, секретаріату, завідуючих фахових відділів та підручних канцелярій із їхніми адресами, контактними телефонами та електронною поштою (усього 79 імен). Ця організація є аналогією колишньої Української народної ради Пряшівщини.

Із розділу про освіту довідуємося, що дошкільне виховання руською мовою в Руському Керестурі існує без перерви від 1902 року, в Коцурі — від 1905 року, в інших місцевостях — від міжвоєнного періоду. Дитсадки готують дітей до руських основних шкіл. Повноорганізовані основні школи (1—8 класи) з руською мовою навчання існують у

трьох місцевостях (Руський Керестур, Коцур та Вербас). Дві школи двомовні (сербська та руська) з окремими відділами для кожної національності. У шістнадцяти сербських школах руську мову викладають як окремий факультативний предмет. Отже, у Сербії майже кожна руська дитина від дитсадку виховується рідною мовою в руському національному дусі.

У Руському Керестурі існує єдина в світі гімназія з руською мовою викладання (із гуртожитком). Вона носить ім'я Петра Кузьм'яка — уродженця села Страняни Старолюбовнянського округу, який 46 років (1854–1900) учителював у Руському Керестурі. Від 1972 року при філософському факультеті в Новому Саді існує лекторат, а від 1981 року — кафедра руської мови і літератури, випускником якої на сьогодні є 32 кваліфіковані учителі руської мови та літератури.

Підручники й методичну літературу для всіх типів шкіл друкує державне видавництво. У довіднику є адреси, телефони та e-mail всіх шкіл.

Майже половину довідника займає інформація про культурні інституції та установи. Координаційний характер має Завод за культуру войводянських руснаків у Новому Саді (директор М. Кевежді). З інших руських культурно-освітніх інституцій в довіднику наведено: Руський народний театр «Петр Ризнич Дядя», Дім культури в Руському Керестурі (має шість працівників, оплачуваних із державного бюджету), Товариство (дружтво) руського язика і культури, Товариства руснаків у Сримській Митровиці та Суботиці, Етноклуб «Збережене від забуття» в Коцурі, культурно-просвітні товариства: «ДОК» у Коцурі, «Дюра Киш» у Шиді, «Карпати» у Вербасі, культурно-мистецькі товариства: «Жатва» в Коцурі, «Петро Кузьм'як» в Новому Орехові, «Тарас Шевченко» в Дюрдьові та «Матка» в Новому Саді, Неурядова організація молодих руснаків, «Руска матка» в Руському Керестурі (з місцевими відділами у Вербасі, Коцурі, Кулі та Новому Саді), Руські культурно-просвітні товариства в Новому Саді та Кулі, Союз русинів-українців Сербії.

Кожна з вищеназваних установ і організацій має своє приміщення з телефоном, електронною поштою тощо.

Крім того, у довіднику подано інформацію про регулярні руські щорічні фестивалі, огляди, конференції, семінари, художні пленери, книжкові ярмарки тощо (усього 32). Усе це фінансується в основному державою.

Велику підтримку надає уряд Сербії руським засобам масової інформації, в яких на сьогодні зайнято понад 80 державою оплачуваних журналістів. У довіднику перераховано всі руські газети, журнали, радіо та телередакції, а також інтернетні сторінки. Наведено точні адреси, телефони, e-mail та імена головних редакторів кожної редакції. Основною газетою є тижневик «Руске слово», що його видає однойменне видавництво. Газета виходить на 16 сторінках тиражем 2400 примірників. У її редакції зайнято 16 працівників. Видавництво «Руске слово» видає ще літературний часопис «Шветлосц» — кожний номер на 160 сторінках (тираж 400 прим.), дитячий журнал «Заградка» на 24 сторінках (шість разів на рік, тираж 1200 прим.), культурно-політичний двомісячник для молоді «МАК» на 24 сторінках (400 прим.), «Руски християнски календар» (1300 прим.). Раз на рік виходить «Голос Союзу Русинів-Українців Сербії» на 60 сторінках (350 прим.), науковий збірник «Studia Ruthenica» на 200 сторінках (400 прим.) та сільський квартальник «Ерато над Коцуром» на 40 сторінках (300 прим.).

Друкованим органом «Руської матки» є квартальник «Руснак» на 16 сторінках. Греко-католицька парохія в Руському Керестурі видає свій 28-сторінковий щомісячник «Дзвони» (900 прим.). Ця парохія має і своє видавництво.

Радіо «Новий Сад» віщує руською мовою щодня по шість із половиною годин, а його руська редакція нараховує 17 постійних працівників. Руська редакція «Телевізії "Новий Сад"» має 13 працівників, які готують щоденні програми — 262 хвилини на тиждень.

Працівників радіо та телебачення повністю оплачує держава.

Крім того існують щоденні або тижневі радіо- та телепередачі руською мовою із приватних студій в Кулі, Вербасі, Шиді та Реґії.

Від 2001 року в інтернеті існує спеціальна сторінка *website:rusnak info*, а від 2006 року — щоденні вісті — *www.ruthenpres.info*.

Важливу роль у справі збереження національної свідомості серед руснаків Сербії відіграє Греко-католицька церква з Апостольським екзархатом для греко-католиків Сербії та Чорногорії (апостольський екзарх Монс. Дюра Джуджар). У Сербії йому підпорядковані сімнадцять парохій і три монастирі, загалом 22 тис. віруючих. Церкву частково фінансує держава.

Словацькі політики та засоби масової інформації часто стверджують, що русини та українці Словаччини мають «надстандартні» умови для своєї культурно-національної діяльності.

Довідник «Руснаки у Сербії» є яскравим свідченням того, що нам далеко навіть до найнижчого «стандарту». Невеличка група руснаків Сербії — переселенців із нинішньої східної Словаччини, сьогодні має там набагато кращі умови для розвитку своєї національної культури, ніж уся русинсько-українська національна меншина у Словаччині. Порівняймо:

- руснаки Сербії мають десятки власних будинків, оплачуваних з державного бюджету, русини-українці Словаччини не мають жодного, усі їхні організації працюють у найманих будинках;

- руснаки в Сербії видають утричі більше книжок і часописів (за кількістю тиражних сторінок), мають у чотири рази більше годин радіопередач і в 34 рази більше хвилин телепередач, ніж русини-українці Словаччини;

- Сербія оплачує з державного бюджету понад 80 журналістів руських засобів масової інформації, Словаччина — чотирьох редакторів радіо та одного телередактора. Редактори русинських та українських газет і журналів у Словаччині працюють на громадських засадах, тобто одержують невеличкі зарплати від держави лише на основі ухвалених щорічних проектів;

- руськомовні школи в Сербії охоплюють у чотири рази більше учнів, ніж русинські та українські школи у Словаччині взяті разом;

— кількість руських організацій у Сербії набагато перевищує кількість русинських та українських організацій у Словаччині;

- Греко-католицька церква в Сербії в обрядах суворо зберігає церковнослов'янську мову, а всі свої публікації видає руською або українською мовами, тоді як Греко-католицька церква в Словаччині швидкими темпами словакізує і церковні обряди, і населення, а русинською мовою вона видає лише щомісячник друзів Василіанів «Благовісник» і той — латинським шрифтом.

Не дивно, що за таких умов національна свідомість русинів-українців Словаччини є надзвичайно низькою. Ми можемо лише позаздрити вітальності наших земляків — руснаків Сербії та моральній і фінансовій допомозі, яку вони одержують від своєї держави.

А варто було б і нам видати подібний довідник. Для порівняння.

Якщо в Словаччині й надалі будуть існувати такі «надстандартні» умови для культурно-національного життя русинів і українців, то не далекий той час, коли ця національна меншина зазнає повної асиміляції та перестане існувати. А це буде шкода не лише для Словаччини, але й для всього людства.

* Руснаци у Сербії. Інформатор. Видавателє: Национални совит рускей национални меншини, Завод за културу войводянских Руснацох, Видавництво «Руске слово». – Одвичателна редакторка Єлена Перкович. – Руски Керестур, 2009. – 144 стор. Публікація розміщена й у інтернеті: www.rusin.rs. Етнонім «руснак» у Сербії (на відміну від Словаччини) не має пейоративного характеру. Цей етнонім вживається паралельно з етнонімом «русин», рідше – «русин-українець».

НОВИЙ ПОГЛЯД НА ЕТНОМОВНІ ПРОЦЕСИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Ганна Скрипник

Володимир Скляр. Етномовні процеси в українському просторі: 1989–2001 рр. – Харків: Ексклюзив, 2009. – 544 с.

Етнічне та етнокультурне відродження українського народу, що спостерігається з часу проголошення незалежності, завдячує значною мірою набуттю етнічним українством статусу державотворчого ядра нової суспільно-політичної реальності. Відтак істотно зростає роль таких етноформуючих чинників, як культура та мова, належна легітимізація яких на державному рівні благотворно впливає на етноідентифікаційні та націоконсолідаційні процеси в державі. Адже, усупереч усталеній думці про домінування зовнішньої небезпеки українській державності, реальна загроза якраз захована у внутрішньополітичній площині і пов’язана з низьким рівнем загальнонаціональної інтеграції і єдності в середовищі самого етнічного українства. Тим-то видається цілком закономірною активізація досліджень з лінгвокультурної проблематики, яка стала чи не найбільш актуалізованою в сучасній етнології та в інших гуманітарних науках. Отже, поява нової праці з означеної тематики «Етномовні процеси в українському просторі» (автор В. Скляр) вповні відповідає сучасним суспільним запитам.

Монографія В. Скляра наочно засвідчує переваги комплексного полідисциплінарного підходу до вивчення етнічних та націоконсолідаційних процесів в Україні, висвітлення ролі мовного фактора в сучасному українському державотворенні. Автор, опираючись не лише на доробок етнологів, але й на досягнення вчених суміжних гуманітарних наук, здійснив ґрунтовне дослідження етномовних процесів часів незалежності. Головним джерелом для докладного і глибокого аналізу мовленнєвої практики й ідентифікаційних процесів в Україні послужили архівні документи та статистичні матеріали переписів населення 1989 та 2001 рр. Підготовлені на основі опрацювання величезного масиву статистичної інформації 120 авторських таблиць стали підґрунтям для реконструкції та висвітлення динаміки етномовних процесів складного порубіжного десятиріччя, що припало на період радикальних суспільно-політичних трансформацій. Узагальнивши доробок науковців суміжних дисциплін та опираючись на статистичну інформацію, автор запропонував новий погляд на сутність етнолінгвістичних процесів і окреслив основні тенденції змін етномовної палітри України перших років незалежності.

Рецензована праця має внутрішню логіку та продуману структуру, що дозволило кваліфіковано розкрити наукову проблему та акцентувати увагу на актуальних (з погляду суспільно-політичного і наукового) питаннях розвитку етномовних процесів. Робота містить розлогий історіографічний огляд, розкриває джерельну базу та методологічні принципи дослідження. Аналіз історіографії здійснено з використанням тематично-проблемного підходу, що дало можливість систематизувати та класифікувати значний масив наукової літератури.

В. Скляр виявляє причини змін етномовної ідентичності українців та росіян, що відбулися зі здобуттям Україною незалежності та слушно вказує на інерційні наслідки етнічних процесів радянських часів. Для увиразнення особливостей етномовної палітри різних регіонів країни автор застосував класифікацію українського населення за рівнем етнічної ідентичності: етнічне ядро, маргінальний прошарок та групи із залишковими ознаками етнічності. Українська мова при цьому слушно розглядалася ним як основний маркер етнічності, визначальний чинник етнічного самоусвідомлення українців.

Дослідник окреслює напрями змін загальної чисельності міського та сільського населення, зокрема, за регіонами та областями; установлює особливості його територіального розміщення.

Розкриваючи динаміку чисельності населення за етнічними ознаками, В. Скляр спростовує міф про поліетнічність України і на основі аналізу статистичних матеріалів переконливо доводить, що за часів незалежності виявилася тенденція до зростання етнічної однорідності мешканців України за рахунок скорочення чисельності та частки меншинних груп в її етнічному складі. Основною причиною побутування міфу є інерція суспільно-політичної думки радянської доби, згідно з якою десяток представників іншого народу на території республіки розцінювався як ціла нація чи народ, а відтак на цій підставі зацікавлені політики та соціологи констатували наявність в Україні 130 націй. Послуговує цій політичній міфологізації національної проблематики несвідоме чи зумисне ототожнення в політичному дискурсі таких істотно відмінних понять, як «етнічна структура» та «етнічний склад» українського суспільства.

В. Скляр розглядає провідні тенденції динаміки чисельності українців, визначає чинники актуалізації їхньої етнічності за часів незалежності. Ґрунтуючись на статистичних даних перепису 2001 року, дослідник установлює рівень частки українців серед населення всіх міст обласного підпорядкування (177) та районів (490), що дало йому змогу підтвердити кількісне домінування українців в абсолютній більшості міст та районів України. Він слушно акцентує тенденцію зростання комунікативних функцій української мови, хоча водночас зазначає повільність процесів формування україномовного середовища. На це вказує і той факт, що хоча частка українців в етнонаціональній структурі українського суспільства становить 77,8 %, проте лише 67,5 % населення України вважають українську мову рідною.

Предметом прискіпливого наукового аналізу дослідника стали також територіальні особливості розселення в Україні представників етнічних меншин; ним виявлено та означено тенденції зміни чисельності цих спільнот за регіонами та областями.

Увагу науковців та політиків привертає також здійснений В. Скляром аналіз етномовної структури урбаністичного середовища та виявлені вченим істотні відмінності в мовній структурі мешканців міст західно-центральних та південно-східних областей.

Цілком виправданою в контексті актуалізованої проблеми збереження етнічності в полікультурних середовищах порубіжжя видається спроба В. Скляра дати власну інтерпретацію національно-ідентифікаційних процесів в районах українського прикордоння та визначити територіальні особливості етнічного складу, мовної структури населення цих українських земель.

Обґрунтовані висновки та узагальнення монографічного дослідження увиразнюють авторське розуміння та концепцію складних і багатогранних проблем етномовної самоідентифікації, підкреслюють новаторські підходи дослідника до їх осмислення. Самостійне наукове значення мають додатки: понятійно-термінологічний словник та таблиці. Величезний масив статистичної інформації, уведений В. Скляром до тексту праці, однак, не видається надмірним, оскільки статистичні матеріали слугують важливою доказовою базою в дослідженні етномовних процесів.

Рецензована монографія репрезентує результат багаторічного наукового пошуку автора і, поза сумнівом, як узагальненнями, так і фактичними даними буде цікавою для етнологів, українознавців, істориків та представників інших гуманітарних наук. Підсумовуючи, можна впевнено стверджувати, що в сучасній українській науці з'явилася праця, яка розширила інтерпретаційний спектр питання етнолінгвістичних процесів в Україні наприкінці XX – на початку XXI ст. Її матеріали можуть бути використані у процесі підготовки підручників та навчальних посібників, насамперед з етнології, українознавства та історії України. Сподіваємося, що опублікована монографія сприятиме активізації інтересу дослідників до проблем національно-ідентифікаційних процесів в Україні та утвердження державної мови як їх визначального чинника.

РЕЦЕНЗІЯ НА «ХРЕСТОМАТІЮ З УКРАЇНСЬКОГО МУЗИЧНОГО ФОЛЬКЛОРУ» А. ІВАНИЦЬКОГО

Степан Лісецький

Нечасто можна зустріти випадки в нашому музично-творчому житті, коли вчений такого масштабу, яким є Анатолій Іванович Іваницький, береться за укладання посібника з фольклору для вищих і середніх музичних закладів (як додаток до основного підручника з вузівського предмета «музичний фольклор»). Річ у тім, що видання подібного типу не вимагає такої високої кваліфікації, але ця хрестоматія — книга не зовсім звична і нестандартна. Мету її я сформулював би так: наблизити концепцію вченого-фольклориста, культуролога й теоретика музики А. Іваницького до навчально-педагогічної сфери, до широкого кола науковців різних професій, зокрема музичних, — музикознавців, композиторів, педагогів-фольклористів, студентів та великого загалу інтелігенції, яка цікавиться українськими музично-фольклорними проблемами та інформацією відносно цих питань.

Передусім зупинимося на концепції Анатолія Івановича, тобто на тому, як він розуміє музичний фольклор? Вчений розглядає музичний фольклор як частку суспільної історії українського народу, як частку його духовності, найдавніші пісні — як елемент дохристиянської релігії, як зашифровані послання наших мудрих предків до наступних поколінь (ці послання потрібно ще дешифрувати). Далеко не всі вчені (і в тому числі, фольклористи) так дивляться на народнопісенну культуру, зокрема на найдавніший її пласт.

«Хрестоматія» А. Іваницького — об'ємне видання: 42 друковані аркуші (513 с.), тут вміщено біля 500 музичних зразків із повними поетичними текстами. Концепційні питання викладені в спеціальній статті, що названа «Езотеризм обрядових наспівів». Наукова інформація дається також у коротких передмовах до окремих розділів, вміщено й пояснення до кожної з пісень: де, коли і від кого її записано? Є тут пояснення термінів і понять, якими користується вчений.

У статті «Езотеризм обрядових наспівів» автор прагне обґрунтувати шляхи формування й розвитку найдавнішого пласта праукраїнської пісенності. Він вважає, що «найменш опрацьованою ділянкою етнології досі залишається сакральна функція обрядових наспівів фольклору. Мої роздуми над проблемами походження музики і мислення скеровувалися загальнонауковими правилами [...] Їх застосування врешті й підвело до декодування доступних на сучасному етапі проявів сакральної традиції» (с. 12). Далі А. Іваницький вказує, що поглибити уявлення про особливу, сакральну місію обрядових наспівів допомогли ідеї та праці Рене Генона, насамперед книга «Символи священної науки» (її написано ще в 1920-ті роки, але опубліковано в Москві в 2002 р.). Наші вчені інтуїтивно підходили до подібних наукових позицій французького вченого — йдеться й про збірки народних пісень С. Людкевича, К. Квітки, В. Гошовського та ін.

Перший розділ названо «Зимове сонцестояння та зимова обрядовість». Він починається викладом головних думок. «У неоліті, від початку землеробства (VI–V тис. до н. е.), складається календарна обрядовість». Тут вміщено народні колядки, обрядова вистава «Коза», «Посівання», щедрівки, «Маланка», Водохреща, церковні колядки. Кожний підрозділ представлено кількома зразками, всього 42 зразки, це — шедеври нашої найдавнішої пісенної культури. Подібно упорядковано й інші розділи — «Весняне рівнодення та весняна обрядовість», «Русалії та Куст», «Літнє сонцестояння та обрядовість» та «Польові роботи та супровідні пісні».

Окремими розділами вміщено «Весілля», «Хрестини. Іменини», «Поховальна обрядо-

вість» та «Дитячий фольклор». Вони займають більше половини книги, це — сотні прекрасних народнопісенних зразків, що прийшли до нас із сивої давнини. Їх узято з відомих збірок або записано самим автором цієї праці.

Друга половина «Хрестоматії» починається розділом «Історичні та козацькі пісні». У вступному слові автор зазначає: «Козацтво з часу його виникнення в XV столітті у свідомості українця було (і залишається досі) найпотужнішим пасіонарним виявом національної і релігійної свідомості у боротьбі за незалежність і державність» (с. 265). Тут названо історичні постаті, імена козацьких гетьманів та народних месників; у цьому розділі 25 найкращих історичних і козацьких пісень. Надалі вміщено балади, чумацькі, солдатські, ліричні, сатиричні, жартівливі, танцювальні і т. д. Відтак автор охоплює такий пісенний матеріал: канти, псальми, пісні-романси, стрілецькі пісні й пісні УПА, доводячи його до сьогодення. Упорядник «Хрестоматії» прагне в переліку зразків у кожному жанрі подати твори з різних територій України (із т. зв. фольклорно-етнічних зон); це важливо, бо кожен регіон має свої особливості, певні відмінності як щодо словесного, так і музичного тексту. Тут зустрінемо велику кількість записів самого автора, але й побачимо різні фольклорні зразки з поважних збірок К. Квітки, Ф. Колесси, В. Гошовського й багатьох інших фольклористів.

У «Хрестоматії» все детально пояснено: розшифровані незрозумілі слова, проаналізовано зміст — поетичний, і музичний, кожну пісню паспортизовано. Текстові заставки, які даються до кожного підрозділу книги, присвяченого окремому пісенному жанру, посилюють науковий елемент праці, роблять її провідником важливих наукових ідей до ширшого кола читачів, передусім інтелігенції та студентства.

«Хрестоматія з українського музичного фольклору» А. Іваницького має і чисто практичне застосування: вона є навчальним посібником для студентів і педагогів. Але нею зацікавляться також як композитори, так і співаки й музиканти — піаністи, скрипалі, бандуристи тощо, бо вчений розглядає нашу народнопісенну творчість скрупульозно, науково обґрунтовано, як музично-архівний матеріал. Поетичні й музичні тексти вивірено до найменших деталей: у мелодично-інтонаційному, метроритмічному та поетичному плані.

Думаємо, що «Хрестоматія з українського музичного фольклору» вже в найближчий час почне виконувати свою науково-практичну й культурну місію, вона є найкращим виданням такого типу.